



مكتبة
٣٠٠
الأسرة

عشر سنوات
القرن الرابع للميلاد

2000

مشروع للسلام الدائم

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

مشروع للسلام الدائم

مشروع السلام الدائم

لوحة الغلاف

اسم العمل الفني : حمامة السلام التقنية: خزف ملون

المقاس: ٢٢×١٤ سم

بايلو بيكاسو (١٨٨١ - ١٩٧٣)

أعماله في بداية أمره بالمشاهد
بذلك بصور السيرك ذات الرقة
جورج براك في ابتكار النزعة
- حركة التكعيبية، مارس الشكل
في بعدين اثنين، كما اهتم بطريقة الحفر
تنقل من أسلوب لأسلوب في بساطة
رسميكاه وحمامة السلام، واللوحة
شهيرة حمامة السلام.

محمود الهندي

مشروع للسلام الدائم

تأليف: إيمانويل كانط

ترجمة وتقديم : د. عثمان أمين

إعداد وتحرير: د. سمير سرحان

د. محمد عناني



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٠ مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(أمهات الكتب)

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الإدارة المحلية

وزارة الشباب

التنفيذ : هيئة الكتاب

مشروع للسلام الدائم

تأليف: إيمانويل كانت

ترجمة وتقديم:

د. عثمان أمين

الغلاف

والإشراف الفني:

الفنان : محمود الهندي

المشرف العام :

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم

«كتاب لكل مواطن ومكتبة لكل أسرة، تلك الصيحة التي أطلقها المواطن المصري النبيلة «سوزان مبارك» في مشروعها الرائع «مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة، والذي فجر ينابيع الرغبة الجارفة للثقافة والمعرفة لشعب مصر الذي كانت الثقافة والابداع محور حياته منذ فجر التاريخ.

وفي مناسبة مرور عشر سنوات على انطلاق المشروع الثقافي الكبير وسبع سنوات من بدء مكتبة الأسرة التي أصدرت في سنواتها الست السابقة (١٧٠٠)، عنواناً في حوالى (٣٠٠) مليون نسخة لاقت نجاحاً واقبالاً جماهيرياً منقطع النظير بمعدلات وصلت إلى (٣٠٠٠) ألف نسخة من بعض إصداراتها.

وتنتقل مكتبة الأسرة هذا العام إلى آفاق الموسوعات الكبرى فتبدأ بإصدار موسوعة «مصر القديمة، للعلامة الاثرى الكبير «سليم حسن، فى ١٦٠ جزءاً إلى جانب السلاسل الراسخة «الابداعية والفكرية والعلمية والروائع وامهات الكتب والدينية والشباب، لتحاول أن تحقق ذلك الحلم النبيل الذى تقوده السيدة: سوزان مبارك نحو مصر الأعظم والأجمل.

د. سمير سرخان

تصدير

يسر مكتبة الأسرة أن تقدم هذا العام (٢٠٠٠) نموذجاً فريداً للفكر السياسى للفيلسوف الألماني الأشهر إيمانويل كانط الذى اشتهر بنظرياته العميقة التى أرست فى أوروبا فى القرن الثامن عشر أسس التفكير الفلسفى «المثالى» (أى المجرد) فى مقابلة الفكر الفلسفى «الواقعى» (أى التجريبي) الذى اشتهرت به الفلسفة الإنجليزىة بصفة عامة ، فهو صاحب «نقد العقل الخالص» الذى يتناول فيه القيم النسبية لمبادئ التفكير الإنسانى بمعنى عدم وجود حدود مطلقة للفكر ، وهو ما يعتبر مذهباً حديثاً بكل المقاييس ، فهو يرصد حدود المعرفة النظرية ، وأصولها الفطرية والمكتسبة وطبيعة اكتساب العلم وأساليب استيعابه وتطويعه لما جبل عليه الإنسان فوضع بذلك الأسس التى استند إليها فى تطبيقاته على السلوك والأخلاق ، وعلى مذاهب التفكير المرتبطة بالواقع المعاش ، وذلك فى كتابين مهمين هما «نقد العقل العملى» (فى الأخلاق) «ونقد ملكة الحكم» (فى التدوق) أى نقد ما ينتهى الإنسان إليه من أحكام فى التدوق وتقدير القيمة تستند إلى طاقات بعضها فطرى وبعضها مكتسب من الخبرات والتجارب ، ونحن - دارسى الأدب - دائماً ما نرجع إلى كتابه عن «السامى والجميل»

(١٧٦٧) - أما السامى فكان يعنى به ما يرتفع بالنفس إلى مصاف الرهبة أو الإحساس الدينى ، وهو لديه حس رفيع ، وأما الجميل فكان يقصد به كل ما يسر الحواس من تألف وتناغم فى الشكل واللون والجرس والوقع ، وقد قيل إن تلك الأفكار لم تكن جديدة فى فلسفة القرن الثامن عشر ، إذ سبق إليها الفيلسوف البريطانى إدموند بيرك (الأيرلندى المولد والنشأ) الذى كتب عام ١٧٥٦ كتابه الذى كان يحمل العنوان نفسه تقريباً (بحث فلسفى فى السامى والجميل) أى قبل صدور كتاب كانط بنحو ١١ عاماً ، ومن الجائز أن يكون كانط قد اطلع عليه ، وإن لم يكن بين أيدينا ما يؤكد تأثره به ، ولكن المهم هنا هو أن أحداث الثورة الفرنسية قد كان لها تأثيرها البالغ فى كلا الفيلسوفين ، فإذا كان بيرك قد هاجم الثورة الفرنسية هجوماً لا هوادة فيه ، فإن كانط كان يرحب فى أعماقه بروح الثورة الفرنسية وما بشرت به من مبادئ ، وكانت المثل العليا التى وضعتها تلك الثورة ، فى رأى البعض ، باعثاً له على التفاؤل ، وهو ما جعله ينشر هذا الكتاب الذى تقدمه اليوم إلى القراء ، واثقين أنه ستمت يرسى جذوراً لم تكن نعرفها عن الفكر الفلسفى الذى أثمر ما يسمى اليوم بالعولمة ، أو ترابط العالم كله فى ظل قيم وقوانين ثابتة تضع نهابة للحروب وتبشر بعهد من السلام الدائم .

مكتبة الأسرة

المقدمة

بقلم : د. عثمان أمين

فكرة السلم فكرة قديمة ، اتجه إليها حكماء العصور الغابرة ، وحمل لواءها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، حين أهابوا بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان من فروق اللغات والأديان والأوطان ، ونظروا إلى الناس جميعاً وكأنهم أسرة واحدة ، قانونها العقل ودستورها الأخلاق . وإلى هذه الفكرة أيضاً دعا الفارابي فيلسوف الإسلام ، في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» منذ القرن العاشر الميلادي ؛ حتى إذا كان القرن الثامن عشر في أوروبا ، وضع «الأب دوسان بيبير» (١٦٥٨-١٧٤٣) مشروعاً لإنشاء حلف دائم من جميع الدول المسيحية ، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها ، و «حماية أوروبا من أى اعتداء جديد تقوم به دول الإسلام» .

*

غير أن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط كان أكثر الفلاسفة عناية

بمسألة السلم ، وله آراء طريفة جداً فى مسائل الحقوق الدولية وفى فلسفة التاريخ . وهو واضح الاصطلاح الألماني "Völkerbund" الذى أطلق بعد وفاته بنحو قرن وربع على «عصبة الأمم» الحديثة ، وله كتيب مشهور نشره سنة ١٧٩٥ بعنوان : «مشروع للسلام الدائم» أعلن فيه أن إنشاء «حلف بين الشعوب» هو السبيل الوحيد للقضاء على شرور الحرب وويلاتها . على أننا إذا رجعنا إلى أقوال «كانط» قبل «المشروع» وجدناه قد صرح بتصريحات كثيرة عما للحرب من أثر حضارى فى التاريخ .

وإذا كان قد أعلن فى كتابه «فروض عن بداية تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٨٦) أن «أكبر شر يصيب الشعوب المتمدنة ناشئ عن الحرب ، لا بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية ، بل بمعنى دوام الاستعداد للحرب القادمة» ، فقد سلم مع ذلك بأن الخوف من الحرب قد يكون فى طور بسيط من أطوار المدنية من أمتن الضمانات لصون الحرية ودفع الاستبداد ، لأن المستبدين أنفسهم لا يستطيعون أن يستغنوا عن الثروة القومية التى لا تنمو إلا فى ظل السلم والحرية . ونقرأ فوق ذلك فى كتاب «كانط» عن «نقد ملكة الحكم» (سنة ١٧٩٠) عبارات تفيد أن للحرب ، باعتبارها قوة هائلة من قوى الطبيعة ، جمالاً وروعة ، فى حين أن سلماً طويلة الأمد قد تولد «مع روح التكسب والتجارة ، نوعاً من الأناية العامة الغليظة» .

ويجدر أن نلاحظ أن المؤلفات الثلاثة التى صرح «كانط» فيها بتلك الآمال قد ظهرت فى فترة واحدة وجيزة لا تتجاوز أربع سنوات

(١٧٩٣-١٧٩٧). ولعل للثورة الفرنسية وما نتج عنها حيثشذ من انقضاء عهد السلطة الاستبدادية وزوال الحكم المطلق، دخلاً كبيراً فى توجيه ميول «كانط» نحو النظر إلى الأمور بعين الرضى والتفاؤل ؛ وربما كان لنجاح تلك الثورة مما دعا الفيلسوف إلى أن يرى فى تنظيم الشعوب تنظيمًا داخليًا ، على أساس جمهورى، تمهيداً ضرورياً لإنشاء جمهورية عالمية شاملة .

*

وهذا الكتيب عن «مشروع السلام الدائم» الذى يسعدنا أن نقدم اليوم ترجمته إلى العربية، وثيق الصلة بمختلف مؤلفات «كانط» فى الفلسفة النقدية :

فبعد أن نشر الفيلسوف كتابه : «نقد العقل الخالص» مبيّناً فيه القيمة النسبية للمبادئ العقلية ، ورأسماً للفلاسفة حدود المعرفة النظرية ؛ ألف كتابين آخرين جليلين هما «نقد العقل العملى» و «نقد ملكة الحكم» . وقد قصد فى هذين الكتابين إلى أن يشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة ، فوفق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاهاه العقلى وإيمانه الأخلاقى . ولكن كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية فى مثل تلك الفلسفة النقدية لو أنها اقتصررت على الجوانب الإنسانية الفردية، وكان طبيعياً أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية :

ذلك أن الإنسان مدنى بطبعه ، وهو دائماً عضو فى مجتمع . فينبغى ألا يكون ذلك المجتمع همجياً أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيمًا يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية . وذلك المجهود لتحقيق تلك الغاية هو الحرية فى صميمها . ومبادئ التشريع هى الكفيلة بهذا التنظيم . وقد خصص كانط لنظرية الحق بعض مؤلفاته وخصوصاً كتاب «ميتافيزيقا الآداب» ؛ وهو قد عرف المبدأ العام لهذه النظرية بقوله : «الحق هو مجموع الشروط التى تلائم بين حريتنا وحرية الغير ، وفقاً لناموس شامل للحرية» .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة مسترشدة بأحكام الحق والشرع فإن حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر . فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . ومن العسير أن نتصور حكومة واحدة يكون فى استطاعتها أن تحكم العالم بأسره . غير أن الأمم المختلفة مازالت على البداوة فى علاقاتها بعضها ببعض ، ومازالت تصطنع فى هذه العلاقات سبل الإكراه والتغريب وما معاهدات السلام التى تعقدها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلا بد ، لكى يستوثق المرء من قدرته على تحقيق غايته ، من إنشاء «هيئة أمم» قائمة على الحق ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانونى الخاص الذى هو الأمة المتمدنة .

ويتساءل «كانط» : كيف يكون ذلك ممكناً ؟

هذا ما يحاول الفيلسوف إيضاحه فى رسالته هذه .

كتب «كانط» «مشروع السلام الدائم» ، فصاغه مواد محددة بسط فيها الشروط الضرورية التي تجعل لإنهاء الحروب أمراً ممكناً وفيما يلي تلخيص للمشروع وتحليل للنصوص المتصلة به :

نص فى المشروع على ست مواد أولية تبين «الشروط السلبية» للسلم وهى :

١ - «إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقدتها على أمر من شأنه إثارة حرب من جديد» : ذلك أن مثل هذه النية المكتومة تجعل من المعاهدة هدنة لا أكثر أما السلم الحقيقية فيجب أن تقضى على كل احتمال لوقوع الحرب .

٢ - «إن أى دولة مستقلة ، صغيرة كانت أو كبيرة ، لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة» : ذلك أن الدولة كالشخص الذى له وحده حق التصرف فى نفسه .

٣ - «يجب أن تلغى الجيوش الدائمة على مر الزمان» : لأنها تهديد دائم للسلام العام ، فضلاً عن أننا حين ندفع أجراً للجندى لكى يقف حياته على قتل الغير مع استهدافه هو نفسه لأن يقتل ، فمعنى هذا أننا نعامله معاملة «الآلة» لا معاملة إنسان .

٤ - «يجب ألا تعقد قروض وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة» : لأن هذه القروض ، فضلاً عن تيسيرها قيام الحرب ، تؤدى عاجلاً أو آجلاً إلى الإفلاس .

٥ - «يحظر على كل دولة أن تتدخل بالقوة فى نظام دولة أخرى أو فى حكومتها». وهذه المادة مشتقة مباشرة من اعتبار الأمم كالأشخاص لها حرمتها ولها وحدها حق التصرف فى شؤونها .

٦ - «لا يسمح لأى دولة فى حرب مع أخرى أن ترتكب أعمالاً عدائية - كالقتل والتسميم ونقض شروط التسليم والتحريرض على الخيانة - قد يكون من شأنها ، عند عودة السلم ، امتناع الشقة المتبادلة بين الدولتين» : لأننا يجب ألا ننسى أن الغرض من الحرب نفسها هو إقامة السلم على أسس أرسخ وأبقى .

هذه المواد التمهيدية أشبه بالنواهى . أما المواد الثلاث النهائية فتتص على الشروط «الإيجابية» للسلم ، وهى :

١. - «يجب أن يكون الدستور المدنى لكل دولة دستوراً جمهورياً» بمعنى أن السلطة التشريعية التى تقرر الحرب يجب أن تكون صادرة عن إرادة الشعب ، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلاً تاماً . وهذا النوع من الحكومة أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة ، وهو أيضاً أنسبها لاستتباب السلام ، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب إليهم تقريرها؛ فى حين أن حاكماً مطلقاً قد يرى فى الحرب ملهاة يتلهم بها ، ويترك مهمة الاهتمام إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية» وهى دائماً على استعداد لهذه المأمورية» .

٢ - «يجب أن يقوم قانون الشعوب^(١) على التحالف بين دول حرة» .
لا بد من الاعتراف بأن الشعوب المتقدمة مازالت فى علاقاتها الدولية على حال من الهمجية «والإنحطاط البهيمي» : فما فتئت الحرب هى الملجأ الوحيد للحق ؛ ومع ذلك فإن «النصر لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق» . وإذا كانت معاهدات السلم تضع حداً لحرب راهنة ، فإنها لا تلغى ولا تصلح حالة الحرب الكامنة فى النفوس ؛ «والعقل فى علياء عرشه - وهو المنبع الأعلى لكل تشريع أخلاقى - ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً ، والوسيلة الوحيدة للامتنثال لهذا الواجب هى اقتلاع الداء من جذوره والاستعاضة فى كافة العلاقات الدولية عن حالة الطبيعة بحالة الشريعة ، وتنظيم الأمم كلها «مدينة حرة» ، مثلها فى ذلك مثل الأمم نفسها ، قامت على تعاقد حر بين الأفراد ، وبعبارة أخرى جمع شملها فى «تحالف سلمى» . وهذا التحالف حر بالطبع : فما من دولة يجب أن تقهر على الانضمام إلى هذا الميثاق ، بل يكفى أن تعقد إحدى الدول الكبرى حلفاً من هذا القبيل مع بعض جاراتها ، وسرعان ما تسعى كل دولة متمدنة إلى الانتفاع بثمرات نظام يكفل لها سلامتها من كل اعتداء ؛ وإذا كان قيام حلف شامل للإنسانية جمعاء ، أمراً لا يتحقق فى مستقبل قريب ، فهو كالهدف الذى يجب أن ترمى إليه جهود الدول المسالمة جميعاً .

(١) أوقانون الأمم أو قانون البشر أو «القانون الدولى العام» كما يقال اليوم .

٣ - «حق التنزيل الأجنبي» ، من حيث التشريع العالمى ، مقصور على إكرام مشواه» دون أن يكون لدولة أن تتدخل فى شؤون دولة أخرى : ذلك أنه لما كان من الواجب أن يكون لكل أمة السيادة على تنظيمها الداخلى ، فكل ما يمكن أن يطالب به الأجنبي أهل البلد الذى يحل فيه هو ألا يعاملوه معاملة العدو . ولكن مما يؤسف له أن أوربا لم تجر على هذه السنة فى معاملتها للبلاد الشرقية ، كالهند والصين واليابان ؛ وإن المرء ليهتز لهول «المظالم» التى تقترفها الحكومات التجارية أو الدول ذات العصبية الدينية باسم المدنية !

*

تلك شروط السلام الدائم التى يستطيع الفيلسوف أن يحددها نظرياً وقبل التجربة . ولكن مهمة الفيلسوف لا تكمل بهذا التحديد النظرى ، بل يجب عليه أن يفتح عينيه على عالم الواقع ، ليستوثق من أن فكرة «الحلف السلمى» ليست من قبيل أضغاث الأحلام أو باطل الأوهام . ويقول «كانط» بهذا الصدد : يبدو أن الطبيعة نفسها تقدم لنا بعض الضمانات الإيجابية : فقد جعلت الأصقاع الجرداء مناطق سكنى ؛ وشتت الشعوب التى لا تستطيع أن تعيش مجتمعة أو لا تستكفى بنفسها على رقعة واحدة - وكان اختلاف اللغات والأديان من العوامل التى أكدت هذا التفرق ، الذى بدونه قد يتحول اتحاد الأمم إلى ملكية على حساب

الحرية - ودفعت الناس إلى الالتئاس شيئاً فشيئاً بالنظم الجمهورية ، وهى بطبيعتها سلمية ؛ وحملت الأمم على المبادلات التجارية التى تخرجها من عزلتها الأولى ، وتجعلها تتقارب تقارباً سلمياً فى البحث عن المصالح المشتركة .

أما التاريخ فمن الميسور أن نستخلص منه حججاً تؤيد أو تعارض الدعوى التى تحلو لنا . ولكن الحجج التجريبية لا تنهض دليلاً ضد مطالب العقل : «ولا يجوز لنا أن نستنتج من أن شيئاً لم ينجح حتى اليوم ، أنه لن ينجح أبداً» . وإذن فليس المهم هو أن نعرف هل السلام ممكن التحقق فى أمد قريب أو بعيد . إنها «فكرة» وكفى ؛ إنها مثل أعلى معقول ، ولا يجوز أن نقطع فى مرة فنقرر أنه مطابق للواقع أو غير مطابق له . بل لقد استطاع «كانط» أن يصرح بأنه فكرة لا تتحقق ، لأن المطلق لا ينتقل إلى عالم التجربة ، لفقدان التجانس بين العالمين . غير أن هذا لا يمنع من أن تكون هذه الفكرة مثل فكرة الفضيلة ، بمثابة «مبدأ منظم» وقاعدة يسترشد بها فى العمل ؛ ذلك أن «العقل العملى (الأخلاقي) يصدر إلينا أمراً صارماً نتلقاه صاغرين : يجب ألا يكون هناك حرب !» . وإذن فمن المؤكد عملياً أن يكون «اقترابنا» من ذلك المثل الأعلى «ممكناً» ، فيقوم ذلك «الحلف» بين الشعوب : يكون حلقاً جزئياً أول الأمر ، ثم يقترب رويداً رويداً من «الإنسانية» التى هى آخر حدوده ، يومئذ تقل الحروب ويندر وقوعها ، وتتسع رقعة العدالة ، ويصبح حكمها

الحكم المطاع ، وتوطد أواصر القربى بين الأخلاق والسياسة ، وبأوى السلام إلى ركن شديد .



نرى فى هذا المشروع كيف استطاع الفيلسوف أن يأتى بالمبدع الطريف فى التوفيق بين استقلال الحكومات وبين تنظيم دولى من شأنه أن يكفل استتباب السلام .

ولا يظن القارئ أن هذه أقوال رجل من الخياليين أو العاطفين . فالواقع أن أحداً لا يجد فيما كتب «كانط» عن شرور الحرب وأهوالها أقوالاً خطائية ، ولا جملاً منمقة يقصد بها إلى تأثير وقتى عابر ، وإنما نجد فى معالجة الفيلسوف لهذا الموضوع قصداً واعتدالاً ، وإدراكاً للضرورات التاريخية ، وما إلى ذلك من الصفات التى تلقى على نظرياته فى «مشروع السلام الدائم» طابع العمق والجد ، وتضفى على آرائه قيمة ثابتة ، وتخرجها عن أن تكون أحلاماً طوباوية أو قصة فلسفية أو ملهاة تحكيمية ، كما زعم بعض الكتاب آخر القرن التاسع عشر .

وأكبر الظن أننا إذا توخينا سبيل الإنصاف حملنا هذه الآراء على محمل الجد ، ورأينا فيها تعبيراً عن آمال نفس كريمة متفائلة ، ومثلاً أعلى يرسمه ذهن كبير محيط ، عرف بؤس الناس وفساد الطباع ، ولم يغب عنه أن الماضى م مهد للحاضر ، ولكنه آمن بأن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها ، وأن واجبنا دائماً أن نخضع أمور

السياسة لقانون الأخلاق ، وأن نصغى إلى صوت الضمير ، وإلى ما فى الطبيعة والتاريخ من توجيهات ، تدعونا إلى أن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق الغاية العليا للكون ، كما تدعونا إلى أن نؤمن بأن العناية الإلهية سوف تتم ذلك الائتلاف المأمول بين الفضيلة والسعادة .

والناظرون فى فلسفة «كانط» الأخلاقية لا يرون ذلك بدعا لأنهم يعلمون أن الفلسفة الكانطية أبعد الفلسفات الألمانية عن نزعات العصبية ونزواتها : ذلك أنها فلسفة ، لا أقول «عالمية» ، بل «إنسانية» بأجمل وأرفع معانى الإنسانية .

إلى السلام الدائم

[مقدمة للرسالة بقلم كانط]

لا حاجة بنا إلى أن نتساءل عما قصد إليه صاحب فندق هولندي ، حين نقش على ناصية فندقه رسمًا يمثل قبرًا : ترى هل أراد بذلك الشعار الساخر اللاذع أن يوجه اللوم إلى «الناس» عامة ، أم خص به رؤساء الدول المتعطشين إلى الحروب دائمًا ، أم قصره على الفلاسفة الذين يستمرئون حلم السلام للذيذ .

لكننا نود أن نضع الشرط التالي : مادام أصحاب السياسة العملية ينظرون إلى أصحاب السياسة النظرية بأنفة واستكبار ، ويعدونهم حكماء لا خطر منهم على الدولة التي يجب أن تستمد مبادئها من التجربة ، وماداموا ينظرون إليهم نظرهم إلى لاعبين غير مدربين يستطيع التغلب عليهم بشيء من المهارة ، فينبغي على السياسي الحبير أن يكون منطقيًا مع نفسه حين تصدم آراؤه آراء الفيلسوف ، فلا يستنكرها ولا يجد فيها على الدولة خطرًا : هذا شرط وقائي يحاول المؤلف به أن يدرأ عن نفسه كل تأويل يسىء الظن به أو يتجنى عليه .

القسم الأول

المواد التمهيدية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

المادة الأولى : «إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقيدها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد» .

ذلك أن مثل هذه المعاهدة لا تعدو أن تكون هدنة ، أو وقفاً للسلح ، لا سلاماً يقطع دابر كل عدوان . ووصف سلام كهذا بأنه دائم هو حشو ولغو مريب : فإن معاهدة السلام يجب أن تقضى على جميع أسباب الحرب فى المستقبل ، وإن تكن تلك الأسباب مجهولة فى حينها من طرفى التعاقد ، ولا عبرة بالتفتيش عنها واستخلاصها من وثائق السجلات ببراعة فائقة . وإذا انطوت السريرة على الرغبة فى انتهاز الفرصة المناسبة فى المستقبل للتقدم بمزاعم قديمة ، دون أن يحرص أحد الطرفين على النص عليها - لأن كليهما قد استنفد قواه بحيث أضحي لا يقوى على القتال - فذلك مسلك هو أدخل فى باب حيل اليسوعيين ، ويبغى أن ترفع عنه كرامة الملوك ، كما ترفع

عنه كرامة وزرائهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر على ما هو عليه .

ولكننا إذا جارينا آراء المستنيرين من أهل الحكمة السياسية فجعلنا شرف الدولة فى المداومة على زيادة قوتها ، دون مبالاة بالوسائل ، فأغلب الظن أن حكمًا كهذا سيبدو للناس حذلقه وفيهقة مدرسية .

*

المادة الثانية : «إن أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة» .

فليست الدولة متاعًا (كرقعة الأرض التى اتخذتها لها وطنًا) ، وإنما هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو أن يتصرف فى شئونها . فإن الدولة كجذع شجرة لها أصولها الخاصة ، وإدماجها فى دولة أخرى كما لو كانت نباتًا. يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدتها من وجودها باعتبارها شخصًا معنويًا . وجعل ذلك الشخص المعنوى شيئًا من الأشياء نقض لفكرة التعاقد الأصلية التى لا يمكن بدونها تصور أى حق على شعب^(١) . ولا يجهل أحد مقدار ما تعرضت له أوروبا من أخطار ، حتى زماننا هذا ، بسبب وهم عن هذا الضرب من الحياة قد

(١) ليست المملكة الوراثية بالدولة التى تستطيع دولة أخرى أن تراث الملك فيها . ولكنها الدولة التى يمكن أن ينتقل حق الحكم فيها إلى شخص ماضى آخر . وفى هذه الحالة تكتسب الدولة ملكًا . ولكن هذا الملك بهذه الصفة - أى بصفته شخصًا يملك دولة أخرى من قبل - لا يكون مالكا للدولة .

شاع عند أهلها ولم يخطر قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى في العالم ، فسول لهم ذلك الوهم أن الدول نفسها يباح لها أن تتزواج فيما بينها : وإنها لحيلة جديدة تصطنعها الدول لتصل - عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء - إلى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة ممتلكاتها !

ومن هذا القبيل أيضاً ما تعتمد إليه بعض الدول من تأجير جيوشها لدولة أخرى لمقاتلة عدو ليس عدواً للطرفين : فإن من يفعل هذا يستعمل «الأشخاص» وكأنهم «أشياء» يسخرها فيما يشاء .

*

المادة الثالثة : «يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاء تاماً على مر الزمان» .
ذلك لأن هذه الجيوش التي تبدو على الدوام متأهبة للقتال تهدد الدول الأخرى بالحرب تهديداً دائماً ، كما تحفزها إلى التسابق في زيادة قواتها المسلحة زيادة لا تقف عند حد . ولما كانت النفقات التي تخصص لذلك من شأنها آخر الأمر أن تجعل السلام أشد وطأة من الحرب القصيرة ، فإن الجيوش نفسها تصبح سبباً لحروب عدوانية ، القصد منها التخفف من تلك الأعباء . أضف إلى هذا أن استئجار الناس لكي يقاتلوا أو يقتلوا معناه فيما يبدو أننا نعاملهم معاملة الآلات المحضة أو الأدوات في يد غيرهم (الدولة) : وهو أمر لا يتفق مع حقوق الإنسانية في أشخاصنا . وليس الأمر كذلك بالنسبة للتدريبات العسكرية التي يقوم بها المواطنون متطوعين من حين إلى حين ، ليكفلوا سلامتهم وسلامة وطنهم

من عدوان الأجنبي . أما ما تعتمد إليه بعض الدول من اكتتار المال ، فقد يكون له من الأثر ما للجيش الدائمة : لأنه قد يدفع الدول الأخرى التي ترى فيه تهديداً بالحرب إلى المبادأة بالعدوان الوقائي . والواقع أن قوة المال من بين تلك القوى الثلاث (قوة الجيش وقوة المصاهرات وقوة المال) خليقة - إذا لم يحل دون تقدير خطرها حائل - بأن تكون أوكى وأقوى أداة للحرب .

*

المادة الرابعة : «يجب ألا تعقد قروض (ديون) وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة» .

إذا لجأت الدولة ، تحقيقاً لمصلحة الاقتصاد الوطني ، إلى طلب معونة من الخارج أو من الداخل (لتحسين الطرق أو إنشاء المستعمرات الجديدة أو تخزين المحاصيل استعداداً للسنين العجاف) كانت وسيلتها هذه لتدبير المال وسيلة لا شبهة فيها ولا غبار عليها . غير أن نظاماً للتعامل يقوم على عقد قروض (ديون) تتضخم تضخماً لا يقف عند حد ، وإن كانت مع ذلك محوطة بالضمانات الكافية للوفاء بها وفاء معجلاً (لأن الدائنين لا يطالبون بها جميعاً في وقت واحد) - مثل هذا النظام الذي هو ابتكار عصري بارع من ابتكارات شعب مولع بالتجارة ، باعتباره ذريعة لتدخل بعض الدول في شئون بعضها الآخر ، يعد قوة مالية خطيرة وكنزاً مدخراً لإشعال الحرب ، يربو على جملة ما تملكه الدول الأخرى مجتمعة ، ولا سبيل إلى استنفاده إلا بعجز مرتقب في الضرائب (وإن

كان من الميسور تأجيل ظهور هذا العجز رمزاً طويلاً بتنشيط حركة التجارة بما لها من تأثير على الصناعة والربح .

هذه السهولة في إضرام نيران الحرب ، إلى جانب ميل أصحاب السلطان إليها ميلاً يبدو متأصلاً في الفطرة الإنسانية ، هي العقبة الكؤود التي تحول دون السلام الدائم . فينبغي لإزالة هذه العقبة وضع مادة تمهيدية لذلك السلام ، ولا سيما أن إفلاس الدولة آخر الأمر إفلاساً محققاً يجر إلى هذا المصير دولاً أخرى لا جريرة لها : وهذا أمر يلحق بهاتيك الدول غبناً عاماً . وإذن فلا أقل من أن يكون لدول أخرى الحق في أن تحالف على دولة كهذه للوقوف في وجه مطامعها .

*

المادة الخامسة : « لا يجوز لأى دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها » .

نتساءل ما الذى يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربما كان المبرر ما يظهر من مساوئ الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساوئ قد تنتفع بها الدولة الأخرى ، إذ تكون لها نذيراً بما يعجزه الفجور على شعب من وبال وأهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عام إن المثل السئ المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو « منكر مقبول » Scandalum acceptum ليس غبناً لذلك الشخص .

والأمر بخلاف ذلك إذا ما حدثت في دولة منازعات داخلية أدت إلى انقسامها شطرين كل منهما يمثل لذاته دولة خاصة تدعى أحقيتها في

السيادة على الكل : فإن بذل المعونة لإحدهما من دولة أجنبية لا يعتبر تدخلاً من هذه في نظام تلك (نظراً لوقوع الشقاق والفوضى هنالك) . وما لم يتوصل إلى فض هذا النزاع الداخلى ، فإن تدخل الدول الأجنبية فى شئون شعب لا يكافح إلا الفساد الداخلى فيه ، دون أن يلقى توجيهات شعب آخر ، يكون افتتاتاً على حقوق ذلك الشعب ، وتبعجاً فى اقتراف المنكر ، وزعزعة لاستقلال الدول جميعاً .

*

المادة السادسة : «لا يحق لأي دولة فى حرب مع أخرى أن تستبج نفسها مع تلك الدولة القيام بأعمال عدائية - كالاغتيال ، والتسميم ، وخرق شروط التسليم ، والتحرير على الخيانة - من شأنها ، عند عودة السلم ، فقدان الثقة بين الدولتين» .

هذه شناعات وأعمال منكرات ؛ ولا بد ، حتى فى أثناء الحرب ، من الإبقاء على شيء من الثقة فى شعور العدو ، وإلا استحال الاتفاق على أى سلام ، وانقلب القتال فأضحى حرب إبادة وإفناء bellum internecinum : مع أن الحرب ما هى إلا وسيلة تعسة يلجأ إليها المرء مضطراً ، لإقرار حقه بالقوة ، وهو فى طور الفطرة (حيث لا وجود لمحاكم تفصل فى الأمور بقوة القانون) ؛ وفى هذا الطور لا يقال على أحد الطرفين إنه جائر (لأن مثل هذا الوصف يفترض صدور حكم قضائى من قبل) بل إن «نتيجة» المعركة هى التى تفصل فى الأمر وهى أيضاً التى

تقرر فى أى جانب يوجد الحق . على أن قيام «حرب تأديبية» bellum punitivum بين الدول أمر بعيد عن التصور : فليست العلاقة بين الدول علاقة تابع بمتبوع . ويترتب على هذا أن حرب الإبادة التى تفضى إلى هلاك الطرفين كليهما ، وإلى القضاء فى الوقت نفسه على كل حق وشرع ، لا تدع للسلام الدائم مكاناً واستقراراً إلا فى قبر واسع يضم الجنس البشرى . وإذن فمثل هذه الحرب يجب تحريمها على الإطلاق ، كما يجب تحريم استخدام الوسائل المؤدية إليها . وما من شك فى أن الوسائل التى ذكرناها آنفاً تؤدى إلى هذه الحرب حتماً : لأن هذه الأفعال الشنعاء ، التى هى فى ذاتها منكراً لو لجأنا إليها مرة ، لا تنتهى بانهاء الحرب ، بل تجاوزها إلى حالة السلم ، فتقضى على القصد die Absicht منها قضاءً تاماً : مثال ذلك استخدام الجواسيس ، فإنه أمر تستغل فيه وضاعة العدو (وهى وضاعة لا سبيل إلى استئصالها أبداً) .

*

ومع أن القوانين المذكورة فيما تقدم ليست من وجهة النظر الموضوعية (أى فى نظر أولى الأمر) سوى «قوانين محرمة» Leges prohibitiveae إلا أن هنالك أيضاً بعض «قوانين أمرة» Leges strictae هى نافذة فور صدورهما دون اعتبار للظروف ، وقاضية بإبطال ما اتخذ من إجراء بإطلاا مباشراً (كما فى المواد الأولى والخامسة والسادسة) ؛ فى حين أن هنالك قوانين أخرى (كما فى المواد الثانية والثالثة والرابعة) تكون من وجهة النظر الذاتية مرنة واسعة ، دون أن تخرج عن قاعدة الحق والشرع ؛

بمعنى أن تنفيذها رهن بالظروف ، قابل لبعض التأجيل ، مع بقاء الغرض ، وبشرط ألا يمتد موعد التنفيذ إلى أجل غير مسمى ؛ مثال ذلك تأجيل موعد رد الحرية التي اغتصبت من بعض الشعوب على نحو من الأنحاء المذكورة في المادة الثانية ، تأجيلاً إلى ما لا نهاية (على نحو ما جرت به عادة الإمبراطور «أوغسطس» فيما كان يبذل من وعود لا يجىء وقت الوفاء بها أبداً) . وإذن فالأمر المباح ليس هو عدم رد الحرية ، وإنما المباح هو تأجيل ردها فقط ، اجتناباً للعجلة والشطط ، وخشية صدور العمل خلافاً للقصد المنشود .

والتحريم هنا إنما يتعلق بكيفية الاكتساب التي يجب استبعادها في المستقبل ، ولا يتعلق مطلقاً بحالة «الحياة» (Besitzstand) التي وإن لم تكن لها الصفة المشروعة المطلوبة إلا أنها مع ذلك كانت في وقتها (أي في وقت وضع اليد المزعوم) معتبرة مباحة عند الدول جميعاً وفقاً للرأى العام في ذلك الحين^(١) .

(١) ينارح الباحثون - وهم على حق - في أن يكون هناك فيما عدا الأوامر والنواهي «قوانين مبيحة» من قوانين العقل الخالص : لأن القوانين تنطوي عموماً على مبدأ ضرورة موضوعية عملية ، في حين أن الإباحة إنما تدل على إمكان إتيان الأفعال . وبناء على هذا يكون «القانون المبيح» منطوياً على إلزام بفعل شيء يستطيع كل واحد ألا يكون ملزماً بفعله : وفي هذا تناقض متى أخذ موضوع القانون على معنى واحد بالاعتبارين . غير أن التحريم في القانون المبيح الذي نحن بصدده لا يتعلق بكيفية - ساب حق في المستقبل (عن طريق الوراثة مثلاً) ، في حين أن الإعفاء من ذلك التحرر ، أي الإباحة ، يختص بحالة الحياة الفعلية . لكن هذه الحياة ، وإن تكن =

= غير شرعية ، فى الانتقال من حال الفطرة إلى حال المدنية . يمكن أن تظل نافذة باعتبارها «حياة بحسن نية» وفقاً لقانون مبيع من قوانين الشرع الطبيعى ؛ ومع ذلك فالحياة المظنونة ، بمجرد اعتبارها كذلك ، ممنوعة فى حال الفطرة . وكذلك لأمر فى حال المدنية التى تعقبها (بعد تمام الانتقال) بالنسبة لكيفية الاكتساب ، بمعنى أن حق الحياة الدائمة لا يكون له وجود إذا حدث إكتساب مظنون من هذا القليل فى حال المدنية ، لأن الاكتساب فى هذه الحالة متى تبينت لامشروعيته وجب بطلانه توا باعتباره خرقاً للحق .

ما قصدت هنا إلا أن أوجه التناقضات فقهاء الشرائع الطبيعية إلى فكرة «القانون المبيع» التى تطرا عفواً ومن نفسها لكل عقل منظم ، ولا سيما أنها شائعة الاستعمال فى الشرائع المدنية (الوضعية) لكن مع فارق ، وهو أن القانون المحرّم يبدو فيها وحده ، فى حين أن الإباحة لا تدرج فيها (كما كان ينبغى أن تدرج) كشرط مقيد بل تلحق بالاستثناءات ، فيقال هناك : هذا أو ذاك ممنوع ، ما عدا رقم ١ ورقم ٢ ورقم ٣ وهلم جرا ، وعلى هذا النحو تضاف الاستثناءات إلى القانون ، لا وفقاً لمبدأ من المبادئ بل بالمصادفة وعلى حسب الأحوال . لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لأدرجت الشروط «فى صيغة القانون المحرّم» الذى كان يصير حيثشذ قانوناً مبيحاً . ولهذا فإن مما يؤسف له أن نجد المسألة الدقيقة - التى طرحها فى المسابقة الكونت «فون فنديشجرىتس» ذلك الرجل الألعى الأريب ، والتى بسط فيها هذه النقطة الأخيرة - قد تركت دون أن يلتبس لها حل . وما لم يصل القانونيون إلى إمكان صيغة كهذه (شبيهة بصيغة العلوم الرياضية) فلن يكون لديهم محك صحيح يتبينون به إذا كان تشريع ما متسقاً مع نفسه ، وإذا كان «القانون الثابت» المسمى Jus certum سيظل أمنية طيبة فحسب . ما لم يتم لهم ذلك فلن يكون لديهم سوى قوانين عامة لا قوانين شاملة ، وهو - فيما يبدو - ما تتطلبه فكرة القانون نفسها .

القسم الثانى

المواد النهائية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

إن حالة السلام بين أناس يعيشون جنباً إلى جنب ليست حالة فطرية : إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب . وهى وإن لم تكن دائماً حرباً معلنة ، إلا أنها على الأقل منطقية على تهديد دائم بالعدوان . وإذن فينبغى «إقرار» حالة السلام : ذلك أن الكف عن الحرب ليس بضمنان للسلام ، وإذا لم يحصل جار من جاره على هذا الضمان (وهو ما لا يتيسر وقوعه إلا فى وضع قانونى) فمن الجائز أن يعامل ذلك الجار معاملة من بينه وبينه عداوة^(١) .

(١) يذهب أكثر الباحثين إلى أنه لا يجوز أن يعامل إنسان معاملة العدو إلا إذا كان معتدياً على غيره بالفعل . وهذا صحيح كل الصحة إذا عاش المعتدى والمعتدى عليه فى حالة قانونية مدنية : لأنه متى وجد أحدهما فى هذه الحالة أعطى للآخر الأمان المطلوب بواسطة السلطة التى يخضع لها الطرفان - ولكن الإنسان (أو الشعب) الذى يعيش فى حالة الفطرة يسلبنى هذا الأمان ، ويلحق بى غبناً لمجرد وجوده إلى جانبى ولو لم يفعل شيئاً، وذلك نتيجة لهذه الحالة نفسها وللفضى التى تجعلنى دائماً تحت =

= تهديده . فاستطيع حيثذ إما أن أحمله على الانضمام معى إلى هيئة قانونية وإما على الفرار من جيرتى . - وإذن فها هي ذى المسلمة التى تصلح أساساً للمواد التالية جميعاً : يجب على جميع الناس الذين يمكن أن يتأثر بعضهم ببعض أن ينتموا إلى دستور مدنى ما .

لكن كل دستور قانونى قوامه ، من حيث الأشخاص الذين يخضعون له ، على :

أ - «القانون المدنى» Jus civitatis الذى يكون للناس فى شعب ما .

ب - «قانون الشعوب» Jus gentium الذى ينظم علاقات الدول بعضها مع بعض .

ج - «القانون العالمى» Jus cosmopoliticum من حيث اعتبارنا الناس والحكومات، فى علاقاتهم الخارجية وفى تأثير بعضهم فى بعض ، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة .

وليس هذا التقسيم تعسفياً وإنما هو ضرورى لفكرة السلام الدائم : لأنه لو أن واحداً من الأشخاص الذين تربطهم بغيرهم علاقة تأثير مادى ، وجد فى حالة الفطرة فإن حالة الحرب تتولد ضرورة من تلك الحالة نفسها ، وهى حالة إنما نسمى هنا إلى التخلص منها .

المادة النهائية الأولى لتحقيق السلام الدائم

«يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً»

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري^(١) ؛ وذلك لأنه قائم :

(١) ليس بصحيح ما جرت به العادة من تعريف «الحرية القانونية» (وبالتالي الخارجية) بأنها «استطاعة المرء أن يفعل ما يشاء بشرط عدم الإضرار بأحد» : لأنه ما معنى الاستطاعة هنا ؟ إمكان فعل من حيث أنه لا يضر بأحد . وإذن فتعريف هذه الاستطاعة يؤول إلى ما يلي : «الحرية هي إمكان أفعال ليس فيها إضرار بأحد . وبعبارة أخرى المرء . مهما يفعل ، لا يضر بأحد حين لا يضر بأحد» . وهذا تحصيل حاصل ولا شك : - والأولى تعريف الحرية الخارجية (القانونية) بأنها استطاعتى ألا أخضع لأى قانون خارجى إلا القوانين التى استطعت الموافقة عليها . وكذلك «المساواة» الخارجية (القانونية) فى دولة عبارة عما بين المواطنين من علاقة تقضى بأن أحداً لا يجوز له قانوناً أن يقهر آخر على شىء إذا لم يخضع فى الوقت عينه للقانون الذى يقضى بجواز أن يقهره الآخر أيضاً على النحو عينه . ولما كان =

١ - على مبدأ الحرية الذى يعتنقه أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد).

= مبدأ الخضوع القانونى منطقياً من قبل فى فكرة الدستور السياسى على العموم فلا حاجة إلى تعريفه . - وهذه الحقوق المقطوره الملازمة ، بالضرورة لطبيعة الإنسانية التى تمتنع إبطالها أبداً ، يرتفع قدرها ويتألق سناها حين تخطر فى بالنا موجودات أعلى فنفكر فى العلاقات القانونية التى بين الناس أنفسهم وبين هذه الموجودات ، أو حين نتبع المبادئ عينها فتتمثل الإنسان مواطناً لعالم مجاور المحسوسات . فالواقع ، فيما يختص بحريتى ، أن القوانين الإلهية التى لا أستطيع أن أعرفها إلا بعقلى ليست ملزمة لى إلا من حيث أنى استطعت أن أوافق عليها (لأننى لا أتمثل أولاً فكرة الإرادة الإلهية إلا بقانون قد فرضه عقلى على حريتى) . أما عن المساواة - حين أقترض موجوداً هو بعد الله أعلى الموجودات فى العالم («إيون» أكبر وهو عند «الغنوصيين» روح صدرت عن العقل الخالد) فلا وجه هناك يبرر أن يقع على وحدى واجب الطاعة ويقع له هو واجب الأمر . مادمت أؤدى فى وظيفتى واجبى كما يؤدى ذلك «الإيون» واجبه فى وظيفته . والذى يجعل مبدأ المساواة (كالحال فى مبدأ الحرية) غير منطبق على علاقتنا بالله ، هو أن ذلك الموجود هو الوحيد الذى انعدمت فيه فكرة الواجب .

غير أنه يعيننا فيما يتعلق بحق المساواة لدى جميع المواطنين ، كمخاطبين ، أن نعرف حين تثار مسألة إمكان التسليم بالنيل الورائى ، إذا كان المنصب الذى يميز شخصاً على غيره يجب أن يسبق الكفاءة ، أو أن الكفاءة لها الصدارة عليه . - وواضح أنه إذا كان المنصب يلحق شرف المحتد . فمن المشكوك فيه جداً أن الكفاءة (بمعنى المقدرة والإخلاص فى القيام بأداء الوظائف) تلزم عنه . ويترتب على هذا أن الأمر هنا أشبه بأن يمنح المنصب لمن هو ذو حظوة دون أن يكون كفؤاً (كالإدارة والقيادة =

٢ - على مبادئ «تسعية» الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع) .

٣ - على «المساواة» بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) . وإذن فهذا الدستور فى ذاته ، من حيث الحق ، هو الأصل الذى تبنى عليه جميع أنواع الدساتير فى المدينة . بقى علينا أن نعرف إذا كان هو وحده الدستور الذى يستطيع أن يودى إلى سلام دائم .

إن الدستور الجمهورى ، فضلاً عن صفاء مصدره ، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذى تنبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا فى الأفق البعيد ، النتيجة التى ترنو إليها أبصارنا ، أعنى السلام الدائم . وإليك تحليل ذلك : إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن إتخاذه إلا برضاء المواطنين - وهو أمر لا مناص منه فى دستور جمهورى- فمن الطبيعى جداً أنه مادام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرو الحرب وكوارثها ، فهم مضطرون إلى أن يترددوا فى الأمر وإلى أن يطيلوا التفكير فيه ، قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه : إذ يلزمهم

= مثلاً : وهذا ما لا تقبله إرادة الشعب أبداً فى تعاقد أصيل (هو مع ذلك مبدأ جميع الشرائع) : فالواقع أن من يحمل لقب النبيل لا يكون لمجرد حمله لهذا اللقب رجلاً نبيلاً - أما نبالة الوظيفة (كما يمكن أن يسمى منصب القضاء العالى الذى لا يكسب إلا بالكفاءة) فالمنصب ، كشيء مملوك . لا يلحق بالشخص بل بالوظيفة ؛ وإذن بالمساواة لا تضار بهذا ، لأن الشخص حين يقف عن أداء وظيفته يعتزل منصبه فى الوقت نفسه ويندمج فى عامة الشعب .

أن يخوضوا هم أنفسهم غمار الحرب وأن يشاركون بأموالهم فى نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء فى تعمير ما خلفته وراءها من خراب ودمار : وعليهم بعد هذا كله أن يعقدوا قرصاً وطنياً يجعل السلام نفسه عبئاً ثقيلاً ولن يتيسر الوفاء به أبداً ، لأن الحروب متجددة دائماً . فى حين أن الدستور الذى لا يكون الفرد فيه مواطناً ، وبالتالي الدستور غير الجمهورى ، إنما تقرر الحرب فيه بأقل قسط من التدبر والتفكير : لأن ولى الامر ليس بعضو فى الدولة ، بل هو مالكها ، ولأنه لا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر فى مائدته أو فى قنصه أو فى دور لهوه أو فى حفلات بلاطه إلخ ؛ فهو يستطيع إذن أن يقرر الحرب لأوهى الأسباب ، كما لو كان يقرر رحلة للهو ، ولا يبالى أن يترك مهمة تبريرها للدبلوماسيين من رجاله ، وهم دائماً على استعداد لذلك .

*

لكى نتجنب الخلط الشائع بين الدستور الجمهورى والدستور الديمقراطى ، يجمل بنا أن ندلى بالملاحظات التالية :

يمكن أن ينقسم نظام الدولة ، إما بحسب إختلاف الأشخاص الذين يتولون السلطة العليا ، وإما وفقاً للطريقة التى يجرى عليها الحاكم فى حكم الشعب ، أيا كان هذا الحاكم . والنظام الأول يسمى على وجه التدقيق بنظام السيادة ، وهو على ضروب ثلاثة فقط : فإما أن يتولى السلطة العليا شخص واحد ، أو كثيرون متضامنين ، أو المواطنون جميعاً

(أوتوقراطية ، وارشترراطية وديموقراطية : سلطة الأمير ، وسلطة النبلاء ، وسلطة الشعب) . أما النظام الثانى فهو نظام الحكم ويتعلق بالطريقة التى تتبعها الحكومة فى استعمال سلطتها المطلقة . وتلك الطريقة قائمة على الدستور المستمد من الإرادة العامة التى تجعل جمعاً من الناس شعباً . ومن هذا الوجه تكون الدولة جمهورية أو استبدادية ؛ فالحكم الجمهورى هو المبدأ السياسى الذى يسلم بفصل السلطة التنفيذية (أى الحكومة) عن السلطة التشريعية . وأما الحكم «الاستبدادى» فهو الحكومة التى يتولى فيها رئيس الدولة بمحض إرادته تنفيذ القوانين التى شرعها بنفسه ؛ فهو إذن حكم تقوم فيه الإرادة الخاصة (أى إرادة الحاكم) مقام الإرادة العامة (أى إرادة الشعب) . و «الديمقراطية» من بين صور الحكم الثلاث التى أشرنا إليها فيما تقدم ، هى بمعناها الدقيق ، استبدادية بالضرورة : لأنها تقيم سلطة تنفيذية بمقتضاها يبدى الجميع رأيهم فى شخص واحد ؛ بل وضد شخص واحد (لأنه يختلف معهم فى رأى) فهنا إذن لا تكون إرادة الجميع ممثلة لإرادة الجميع حقاً : وهذا عما يجعل الإرادة العامة فى تناقض مع نفسها ومع الحرية .

والواقع أن أى صورة من صور الحكم غير تمثيلية لا تكون صورة بالمعنى الدقيق : لأن شخصاً واحداً لا يمكن أن يكون مشرعاً ومنفذاً لإرادته فى آن واحد (كما أنه لا يجوز فى القياس المنطقى أن تكون الكلية فى المقدمة الكبرى هى فى الوقت نفسه إدراجاً للجزئية تحت الكلية فى المقدمة الصغرى) .

على أنه وإن كانت الصورتان السياسيتان الأخريان يعييهما دائماً
أنهما تمهدان السبيل إلى هذا الضرب من ضروب الحكم ، إلا أنه فى
إمكانهما مع ذلك أن تقبلا ضرباً من الحكم مطابقاً لروح النظام الذى
يتحقق فيه تمثيل الأمة ، على نحو ما كان فردريك الثانى يصرح بأنه ليس
إلا الخادم الأعلى للدولة^(١) فى حين أن الديمقراطية تجعل هذا الضرب من
الحكم مستحيلاً ، لأن كل واحد فيها يريد أن يكون سيداً .

نستطيع إذن أن نقرر أنه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة
السياسية (عدد الحكام) ، وكلما عظم تمثيلهم ، اقترب النظام السياسى من
النظام الجمهورى ، وأصبح هناك أمل فى أن يسمو إليه أخيراً بإصلاحات
متتابعة . فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعى ، وهو
وحده التشريع الكامل ، أصعب فى «الأرستقراطية» : منه فى «الملكية» ؛
أما فى الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلا بثورة طاغية . ولكن لا جدال

(١) كثيراً ما وجه اللوم الشديد إلى ما يعتمد إليه الناس من تملك الملوك ، فيخلعون عليهم
القاب الفخامة والرفعة ، مما يملؤهم زهواً وصلفاً ولكن لا محل لمثل هذا اللوم . فإن
هذه الأوصاف التى يوصف بها الملوك ليس من شأنها أن تملأهم كبراً . بل إنها
خليقة إن تبث فى قلوبهم التواضع والخشوع إن كانوا من أهل الفطنة والدكاء
(والمفروض أنهم من أهل ذلك) ؛ وحسبهم أن يشعروا بأنهم مكلفون بأداء رسالة
ينوء بحملها إنسان ، وهى أن يدبروا ما هو عند الله أقدس شئ على الأرض ، أى
حقوق الإنسان - حسبهم هذا لكى تستشعر نفوسهم الخشية من أن يكونوا قد مسوا ،
بوجه من الوجوه ، ما لا تغفل عنه عين الله .

فى أن طريقة الحكم بالنسبة للشعب ، أهم بكثير من نظام الدولة
الصورى (وإن يكن التفاوت فى اتفاق هذا النظام مع الغرض الذى يبتته
أمرًا لا يستهان به)^(١) ولكى يكون نظام الحكم مطابقًا لفكرة الحق ، ينبغى
أن يكون تمثيليًا ، لأن هذا النظام وحده هو الذى يتيسر أن تقوم فى ظله
حكومة جمهورية ، وبدونه تكون كل حكومة ، مهما يكن نوع دستورها ،
حكومة تعسفية واستبدادية . وما من جمهورية من الجمهوريات القديمة
المزعومة قد عرفت هذا النظام الجمهورى الصحيح ، ولهذا كان حتمًا أن
تنتهى إلى حكم استبدادى ، وإن يكن تحمل الاستبداد أيسر حين يكون
المستبد شخصًا واحدًا .

(١) يفاخر «ماليه دويان» بكلامه المبهرج الذى لا معنى له ، بأنه قد استطاع بعد تجربة
طويلة أن يقتنع بصحة قول «بوب» المعروف : «دع الحمقى يتنازعون فى أمر الحكومة
المثلى ؛ أفضل الحكومات أحسنها إدارة» . إذا كان معنى هذا أن الدولة التى تدبر
أمورها أفضل تدبير هى أفضل الحكومات تدبيرًا ، فكأنه على حد تعبير «سويفت» ،
قد أجهد نفسه فى كسر بندقة فوجد داخلها دودة : ولكن إذا كان معناه أن الدولة
المدبرة أحسن تدبير هى أيضًا أحسن أنواع الحكومات . أى أحسن نظام سياسى ،
فهذا خطأ على الإطلاق ، لأن الأمثلة على الحكومات الصالحة لا تدل على فضلها
من حيث نوعها : فمن ذا الذى حكم حكمًا أصلح من حكم «تيئوس» و «مارك
اوريل» ؟ ومع ذلك فقد كان «ديمتيان» خليفة الأول ، و «كومود» خليفة الثانى ، وهو
أمر ما كان يحدث فى نظام سياسى صالح ، لأن عجزهما عن النهوض بأعباء
منصبهما كان يبين للناس توًا ، وكانت سلطة الحاكم تكفى لإبعادهما .

المادة النهائية الثانية لتحقيق السلام الدائم

«ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام إتحادي بين دول
حرة» .

إن شأن الشعوب ، حين تصير دولاً ، كشأن الأفراد : في حال
الفطرة (أى الخلو من كل قانون خارجي) يعتدى بعضها على بعض بحكم
الجوار ؛ ولا بد لكل شعب ، ليضمن أمنه وسلامته ، أن يطلب إلى
الآخر أن يشاركه في نظام شبيهه بالدستور المدني الذى يرى فيه كل واحد
ضماناً لحقوقه : هذا النظام بمثابة «حلف شعوب» ؛ لكنه لن يكون دولة
واحدة . لأنه لو تم ذلك لانطوت الفكرة على تناقض : إذ أن كل دولة
تفترض وجود علاقة بين حاكم (أى المشرع) ومحكوم (أى الشعوب) ؛
فلو انضوت شعوب عديدة تحت لواء دولة واحدة لأصبحت شعباً واحداً ؛
وهذا مخالف للافتراض : إذ أنه يلزمنا هنا ألا نغفل حقوق «الشعوب»
في علاقاتها بعضها مع بعض ، من حيث أنها تضم عدداً من الدول
المختلفة ولا تندمج في دولة واحدة بعينها .

إذا كنا ننظر إلى ما يديه المتوحشون من تعلقهم بالحرية التي لا يضبطها قانون ، والتي هي عبارة عن التقاتل تقاتلاً مستمراً ، وتفضيلهم تلك الحرية الخرقاء على الحرية الرشيدة - إذا كنا ننظر إلى ذلك بإدراء شديد ، ونعده همجية ونقصاً في المدنية وإنحطاطاً بالإنسان إلى حضيض البهيمية ، أفما كان أخلق بالشعوب المتمدنة التي يؤلف كل منها دولة منظمة أن تبادر بالخروج من حالة مزرية كهذه ؟

ولكن الواقع غير ذلك : فكل «دولة» تجعل مناط عظمها (ومن التناقص وصف الشعب بالعظمة) في عدم الإذعان لأى إلزام خارجي قانوني : وولى الأمر أو الحاكم يرى مجده وفخره في المقدرة على التصرف في حياة آلاف من الناس ، يسوقهم إلى التضحية بأنفسهم - دون أن يخشى هو على نفسه خطراً - ذوداً عن قضية لا شأن لهم بها^(١). وكل ما بين متوحشى أميركا ومتوحشى أوروبا من فرق هو أن أولئك قد التهموا من قبل قطعاناً كثيرة من أعدائهم بينما هؤلاء يعرفون كيف يستغلون أعدائهم المغلوبين على أمرهم ، ويؤثرون أن يفيدوا منهم للاستكثار من تابعيهم ، ومضاعفة الأدوات اللازمة لفتوحات أوسع نطاقاً وأبعد مدى .

عندما نفكر في لؤم الطبيعة الإنسانية الذي يتكشف عارياً في

(١) تالطف امبراطور يوناني ، فدعا أميراً بلغارياً إلى منازلته منازلة شخصية ، حسماً لخلاف شجر بينهما وحققا لدماء رعاياهما فكان جواب الأمير : إن الحداد الذي لديه كلبتان لا يدخل يده في الكور ليتناول الحديد المحمى» ا

العلاقات الحرة بين الشعوب (فى حين أنه فى حالة التمدن يحجبه تدخل الحكومة) نجد ما يدعوننا إلى الدهشة من أن كلمة «الحق» لم تستبعد من سياسة الحرب كل الاستبعاد ، باعتبارها تعبيراً فيه حذقة ، وأنه لم توجد بعد دولة تبلغ بها الجرأة أن تجاهر بهذا المذهب ؛ فقد جرى العرف حتى اليوم على أن يرجع السياسيون ، تبريراً لإعلان الحرب ، إلى فقهاء مثل «هوجو» و «جروتوس»^(١) و «بوفندورف»^(٢) و «فاتل»^(٣) وغيرهم من الموازين المستضعفين ، مع أن فقههم المصبوغ بصبغة فلسفية أو دبلوماسية لم يستطع ولا يستطيع أن يظفر بأدنى «قوة شرعية» (لأن الدول ، من حيث هى كذلك لا تخضع لإكراه خارجى جماعى) ، على أننا لم نشهد مثلاً واحداً على أن دولة من الدول قررت أن تتخلى عن مزاعمها ، اقتناعاً منها بحجج مستندة على آراء مثل هؤلاء العلماء الفطاحل . لكن ما تؤديه كل دولة لفكرة الحق من ضروب التكريم والتشريف ، ولو بالكلام ، لا يخلو من دليل على أن فى الإنسان استعداداً أخلاقياً - لا يزال قوياً على الرغم مما يعتريه من فتور فى هذا الزمان - يحفزه إلى التغلب يوماً ما على مبدأ الشر الكامن فى نفسه ، ولا يستطيع إلى إنكاره

(١) «جروتوس» (١٥٨٣-١٦٤٥) فقيه ودبلوماسى هولندى ، مؤلف كتاب : «شريعة

الحرب والسلم» - (المترجم) .

(٢) «بوفندورف» (١٦٣٢-١٦٩٤) فقيه المانى ، مؤلف كتاب «شريعة الطبيعة وشريعة الناس»

- (المترجم) .

(٣) «فاتل» (١٧١٤-١٧٦٧) فقيه المانى ، مؤلف «رسالة فى شريعة الشعوب» - المترجم .

سبيلاً . ولو لم يكن الأمر كذلك ما استطاعت الدول التي تبغى الحرب أن تنفوه بكلمة «الحق» ، إلا على سبيل السخرية ، وعلى المعنى الذى أراده أمير من أمراء «الغال» القدامى^(١) حين عرف الحق بأنه «امتياز وهبته الطبيعة للقوى ، به يقهر الضعيف على طاعته» .

وليس فى وسع الدول إذا أرادت أن تدافع عن حقها ، أن تعتمد إلى التقاضى ، كما يفعل الناس أمام المحاكم ، وإنما سبيلها الحرب . ولكن الحرب والنجاح فى الحرب ، أى النصر ، لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق . وإذا صح أن «معاهدة السلام» تضع حداً للحرب الراهنة ، فهى لا تضع حداً لحالة الحرب (التي يمكن دائماً أن تتحلل لها حجة جديدة لا يستطيع أحد أن ينعتها بالجور ، مادام كل واحد فى تلك الحالة هو الحكم فى قضيته) . ومن جهة أخرى يختلف القانون الدولى المنظم للعلاقات بين أفراد يعيشون غير مقيدين بقانون ، من حيث أنه يوجب عليهم «الخروج من ذلك الوضع» : لأن الدول تملك من قبل دستوراً تشريعياً ، يجعلها بمنأى عن كل إكراه يقع عليها من الدول الأخرى التي تبغى أن تخضعها ، تبعاً لآرائها عن الحق ، لدستور شرعى أوسع نطاقاً . لكن العقل فى علباء عرشه ، والذى هو المصدر الأعلى لكل تشريع أخلاقى ، يستنكر إطلاقاً أن تتخذ الحرب سبيلاً إلى الحق ،

(١) بلاد «الغال» إقليم قديم من أوروبا الغربية ، وقد كان يشمل فرنسا وبلجيكا وإيطاليا الشمالية - المترجم) .

ويجعل من حالة السلام واجباً مباشراً . ولما كان من المتعذر قيام هذه الحالة أو ضمانها بدون ميثاق بين الشعوب ، فقد تعين عقد حلف ذى طابع خاص يمكن أن نسميه «حلف السلام» : وهو يختلف عن «معاهدة السلام» ، لأن من شأنه أن يقضى إلى الأبد على الحروب جميعاً ، فى حين أن معاهدة السلام إنما هى إنهاء «الحرب واحدة» . ولن تكون غاية هذا الحلف كسب قوة لصالح دولة ما ، بل غايته المحافظة والضمان لحريتها وحرية غيرها من الدول المتحالفة ، دون أن تكون هنالك حاجة إلى الإذعان لقوانين عامة ولا لإكراه متبادل (كشأن الناس فى حالة الفطرة)- ويمكن التلليل على إمكان تحقيق هذه الفكرة، فكرة «النظام الاتحادى» الذى ينبغى أن يمتد شيئاً فشيئاً إلى الدول جميعاً ، فيؤدى بها إلى السلام الدائم ، الذى هو تحقيق تلك الفكرة ، أى خروجها إلى حيز الفعل . لأنه إذا شاء الحظ لشعب قوى مستنير أن ينتظم فى حكومة جمهورية (وهى الحكومة التى تنزع بطبيعتها إلى السلام الدائم) فسوف تكون هذه الجمهورية مركزاً للحلف الاتحادى : إذ تستطيع الدول الأخرى أن تنضم إليه ، ضماناً لحريتها ، وفقاً لفكرة القانون الدولى ، وسوف يتسع نطاق هذا الحلف يوماً بعد يوم بفضل إقبال الدول على الانضمام إليه .

لو أن شعباً قال «ينبغى ألا تقع بيننا حرب : لأننا نريد أن نجعل أنفسنا دولة ، أى ننصب علينا سلطة عليا تشريعية وتنفيذية وقضائية تتوخى السلام فى تسوية ما بيننا من منازعات» لكان هذا قولاً مفهوماً .

ولكن لو أن ذلك الشعب قال : «ينبغي ألا تكون حرب بينى وبين الدول الأخرى وإن كنت لا أعترف بأن سلطة تشريعية عليا تكفل لى حقى كما أكفل لها حقها» فلا يفهم حيثئذ على أى أساس أريد أن أقيم الاطمئنان إلى حقى ، إن لم يكن ذلك على أساس هذا النظام الاتحادى الحر : وهو ملحق للميثاق الاجتماعى المدنى الذى لابد للعقل من أن يضيفه إلى فكرة القانون الدولى ، إذا أردنا أن يكون لهذا اللفظ معنى .

إن فكرة حق الشعوب إذا قصد بها حق الحرب لم يكن لها معنى على الإطلاق (إذ يكون المقصود حيثئذ حق الفصل فيما هو عدل ، لا وفقاً لقوانين خارجية شاملة ومقيدة لحرية كل فرد ، بل وفقاً لقواعد خاصة أى باستعمال القوة والعنف) ، اللهم إلا إذا كنا نعى بذلك أن من يسرون على هذا النمط من التفكير يحسنون صنعاً إذا أفنى بعضهم بعضاً والتمسوا السلام الخالد فى قبر فسيح يطوى وأياهم لجميع سوءات الحرب وأهوالها .

أما فى نظر العقل فالدول ، من حيث صلاتها المتبادلة ، لا سبيل لها لكى تخرج من حالة الحرب التى يجسها فيها انعدام القوانين ، إلا أن تتخلى كالأفراد عن حريتها الهوجاء الجامحة وأن تدعن للإلزام القوانين العامة ، فتؤلف بذلك «جامعة أمم» تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعاً . ولكن تصور الناس لحق الشعوب يحول دون سلوك هذا السبيل ولذلك ينكرون «بالغرض» ما هو صحيح

«بالوضع» ؛ فإن لم تكن الفكرة الوضعية لجمهورية جامعة ميسورة فليس يبقى (إذا أردنا ألا نضيع كل شيء) سوى الملحق السلبي لتحالف دائم تتسع رقعته على الدوام : إنه يستطيع أن يصرف الناس عن سبيل الحرب وأن يكبح جماح تلك الأهواء التي تنافى الإنسانية ؛ ولكن سيكون دائما مبعث مخاوفنا أن تنفضم عرى ذلك الحلف^(١) .

(١) عندما تنتهى الحرب ويعقد السلام يجمل بالشعب أن يفرض على نفسه ، بعد يوم الشكران ، يوما للتوبة والغفران ، يسأل الله فيه - باسم الدولة - أن يعفو عما لا يزال الجنس البشرى يقترفه من إثم كبير ، برفضه الإدعان للدستور شرعى ينظم علاقات الشعوب بعضها ببعض ، وبأشاره أن يسلك فى أنفه وشموخ سيلا وحشيا هى سبيل الحرب (مع أنها لا تحسم فى الأمر المطلوب ، وهو حق كل دولة) .

المادة النهائية الثالثة

لتحقيق السلام الدائم

«حق التنزيل الأجنبي ، من حيث التشريع العالمى ، مقصور على إكرام
مثواه» .

لسنا هنا ، كما فى المواد السابقة ، بسبيل الحديث عن محبة الناس
بل عن «الحق» . و «الإكرام» هنا معناه حق كل أجنبى فى ألا يعامل
معاملة العدو من البلد الذى يحل فيه ، ما دام مسالماً . ويجوز البلد أن
يرفض إيواءه إذا لم يكن فى ذلك ما يضر بمصلحته . وليس للأجنبى أن
يدعى لنفسه حق الإكرام باعتباره ضيفاً ، لأن ذلك يقتضى إتفاقات خاصة
تبيح له الضيافة ، بل حقه مقصور على «حق الزيارة» وهو حق كل إنسان
فى أن يجعل نفسه عضواً فى المجتمع ، بمقتضى مشاركته فى ملكية سطح
الأرض التى نعيش عليها . ولما كان سطح الأرض دائرياً ، فقد استحال
على الناس أن ينتشروا فى الأرض انتشاراً لا حد له ، وكان لابد من أن
يلتقوا وأن يتحملوا مجاورة بعضهم لبعض ، إذ الأصل أن الأرض مشاع
بينهم وليس لأحد منها أكثر من نصيب غيره . والمناطق غير المعمورة من

الأرض ، كالبحر والصحراء ، قد قسمت تلك الملكية المشتركة ، ولكن السفن و «الجمال» - سفن الصحراء - تتيح لبنى آدم أن يجوسوا خلال تلك المناطق التى لا مالك لها ، وتيسر لهم أن يتقاربوا ، وأن يتفتعوا فى التجارة بالحق الذى للجنس البشرى عامة ، وهو استغلال سطح الأرض . وإذن فما يعمد إليه بعض سكان الشواطئ البحرية من السطو على السفن الجارية فى البحار المجاورة أو استرقاق البحارة الناجين من الغرق ، وما يصنعه بعض سكان الصحراء من استباحة النهب بإزاء كل من يقترب من قبائلهم : هذه كلها أمور تتنافى مع الحق الطبيعى . لكن حق الإكرام ، أى حق النزول بأرض أجنبية ، لا يتجاوز الشروط التى تيسر «محاولة» عقد صلات تجارية مع الأهالى . وعلى هذا النحو يمكن أن ترتبط القارات النائية بصلات ودية تنتهى بأن تنظم تنظيمًا قانونيًا عامًا ؛ وبهذا يزداد اقتراب الجنس البشرى من التشريع العالمى الجامع .

ولو نظرنا الآن إلى المسلك غير الكريم الذى تسلكه دول أوروبا «المهذبة» ، والدول التجارية خاصة ، لاستولى علينا الفزع من هول المظالم التى ترتكبها تلك الدول فى «ريارتها» للبلاد وللشعوب الأجنبية (والزيارة عندها مرادفة للغزو والفتح) . فالذين اكتشفوا البلاد الأمريكية وبلاد الزنوج وجزر التوابل والكاب وما إليها قد اعتبروها بلادًا لا أصحاب لها ، لأنهم لم يقيموا لأهلها وزنًا . ولما دخل الأوروبيون جزر الهند الشرقية والهندستان استقدموا إليها قوات أجنبية بدعوى إنشاء

مكاتب تجارية ، فضيقوا الخناق بهذه القوات على المواطنين ، وأضرمو نيران الحرب بين الدول المختلفة فسى تلك البقعة الشاسعة من العالم ، ونشروا فيها الجوع والتمرد والخيانة وما إلى ذلك من شر وبلاء .

وقد خبرت الصين^(١) واليابان أمثال هؤلاء الضيوف ، فتصرفت معهم تصرفًا حكيماً ، إذ سمحت الأولى بالاقتراب من بلادها دون دخولها ، وسمحت الثانية بالاقتراب ولكن لشعب أوربي واحد ، هم الهولنديون ، ومع ذلك فقد منعوهم من الاختلاط بالمواطنين فعاشوا فى بلادهم وكأنهم من الأسرى .

والأدهى من ذلك (أو الأفضل إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) أن الأوروبيين لم ينتفعوا بشيء من هذه الأساليب الباغية وأن جميع تلك الشركات التجارية توشك على الإنهيار ، وأن جزر السكر ، التى هى مباءة لأشد أنواع الرق قسوة وافتنائاً ، لا تعود بمورد حقيقى ، ولا تنفع إلا بطريق غير مباشر ، فضلاً عن أنها تهدف إلى أغراض غير حميدة ، وهى تكوين بحارة للخدمة فى أساطيل الحرب ، ومن ثم تهدف

(١) وضع «كانط» هنا هامشاً طويلاً عن الصين ، أورد فيه أقوال علماء عصره عن تاريخها، ومعنى اسمها ، وعلاقاتها التجارية بالبلاد الأوربية - ولم نجد فى تلك الأقوال شيئاً ذا قيمة ، لا من الناحية الفلسفية ولا من الناحية السياسية ، فأغفلناها مكتفين بهذه الإشارة - (المترجم) .

إلى تشجيع الحروب الأوربية . وهى تؤدى هذه الخدمة لدول تتظاهر بالتدين والتقوى وتريد أن يعتبرها الناس دولاً اصطفاها الله للقيام على حفظ السنة الحميدة ، مع أنها تروى ظمأها بالمظالم والآثام !

أما والصلات المعقودة بين شعوب الأرض جمعاء ، على تفاوت فى قوتها ، قد بلغت حداً يجعل انتهاك حرمة الحق فى مكان من الأرض يتردد صدها فى كل مكان ، فإن فكرة التشريع العالمى لم تعد تبدو صورة خيالية للحق ، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب ، المشتمل على القانون المدنى وقانون الشعوب ، والذى ينبغى أن يرتفع إلى مرتبة القانون العام للإنسانية قاطبة ، ومن ثم إلى السلام الدائم الذى لا نستطيع أن نطمح فى دوام الاقتراب منه إلا بذلك الشرط وحده .

الملحق الأول فى ضمان السلام الدائم

إن الذى يعطينا هذا الضمان ليس شيئاً أقل من الفنانة العظيمة التى يطلق عليها اسم «الطبيعة» : فإن مجراها الميكاني (الآلى) ينطق جهاراً بأن غايتها أن تبسط على الناس ، وبالرغم منهم ، جناح الوفاق والوئام . لهذا أطلق عليها اسم «القَدَر» من جهة أنها اضطرار ناتج عن علة نجعل قوانين فعلها ، واسم «العناية»^(١) باعتبار ما يتجلى فيها من غائية تسيطر

(١) تتجلى فى «ميكانيكية» الطبيعة التى يرجع إليها الإنسان (باعتباره موجوداً حسيّاً) صورة تستعمل من قبل أساساً لوجوده ولا نستطيع أن نتعلقها إلا إذا فرضنا فيها الغرض الذى رسمه خالق العالم الذى قدرها من قبل . ونسمى ذلك التقدير على العموم عناية (إلهية) ؛ وإذا أرجعناه إلى بداية العالم سميناه «عناية مبدعة» : (Augustin : Povidencia conditrix) ولكن باعتباره حافظاً لمجرى الطبيعة وفقاً لقوانين شاملة من قوانين الغائية نسميه «عناية مدبرة» ؛ وباعتباره مؤدياً إلى غايات خاصة لا يستطيع الناس أن يتنبأوا بها وإنما يستطيعون أن يفترضوها على حسب النتيجة نسميه «عناية موجهة» - وأخيراً لا نقول عناية بل «معجزة» إذا اعتبرنا الحوادث الخاصة غايات إلهية . وكذلك كان تقسيم العناية من الجهة المادية ، من حيث الموضوعات الموجودة =

على مجرى الأشياء ، وباعتبار تلك الغائية حكمة عميقة صادرة عن علة سامية تدبر الأمور تحقيقًا للغاية القصوى للجنس البشرى . ولا ريب أننا لا نتبين تلك العناية فى بديع صنع الطبيعة ، كما أننا لا نستطيع أن نستخلصها منه ، ولكن فى مقدورنا ، بل الواجب علينا أن نفترض وجودها بالفكر (كشأننا على العموم كلما أردنا أن نرجع صورة الأشياء إلى غايات) لكى يكون لدينا فكرة عن إمكانها ، قياسا على صنع الفن الإنسانى . ولكن إذا كانت فكرة علاقتها وملاءمتها للغاية التى يفرضها

= إلى عناية «عامة» وعناية «خاصة» ، تقسيمًا خاطئًا ومتناقضًا (كأن يقال مثلا إنها تسمى بحفظ أجناس المخلوقات وتدع الأفراد للمصادفة) ، لأنها إنما تسمى عامة للدلالة على أن شيئًا واحدًا لا يخرج عنها . وأكبر الظن أنهم قسموا العناية هذا التقسيم (من الجهة الصورية) بحسب طريقتهم فى تنفيذ مقاصدهم إلى عناية «عادية» (كموت الطبيعة وبعثها كل عام تبعًا لاختلاف الفصول) وعناية «خارقة» (كنقل الأخشاب ، بفضل للتيارات البحرية إلى الشواطئ المتجمدة المجردة من النبات ، لأجل سكان تلك المناطق الذين ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا بدونها) ، وإذا كنا نستطيع أن نفر العلة الفيزيائية الميكانيكية لهذه الظاهرات (مثلًا بالغابات التى تغطى شواطئ الأنهار فى المناطق المعتدلة ، والتى تقع أحشائها فى تلك الأنهار فينقلها بعد ذلك تيار الخليج) فينبغى ألا نغفل عن العلة الغائية التى تكشف لنا تدبير حكمة تسيطر على الطبيعة . والقول مثلًا بأن الطبيب ، «بعد الله» ، قد أبرأ المريض . قول فيه تناقض : أولا : لأن الله خالق الطبيب وخالق جميع أصناف الدواء . وإذن فينبغى أن ننسب إليه سبحانه النتيجة «كلها» . إذا أردنا أن نصعد إلى المبدأ الأول الأسمى الذى هو لدينا بما لا يمكن تعقله نظريًا .

علينا العقل مباشرة (الغاية الأخلاقية) فكرة متعالية من «الناحية النظرية» فإنها من الناحية العملية (من حيث فكرة واجب السلام الدائم التي يطلب توجيه ميكانيكية الطبيعة إليها) ذات أساس اعتقادي يؤكد وجودها وجوداً واقعياً . - ولفظ «الطبيعة» ، حين نكون بسبيل النظر الخالص لا بسبيل الدين كما هو الحال هنا ، أكثر ملاءمة لحدود العقل الإنساني الذي يجب ، من حيث علاقة المعلولات بعلتها ، أن يحصر في حدود التجربة الممكنة . ثم هو لفظ أكثر تواضعاً من لفظ «العناية» الذي يشير إلى موجود يمكن أن يكون معروفاً لدينا ، ويدل على إجتراء فكرنا على محاولة شبيهة بمحاولة «إيكار»^(١) للكشف عن مستور مقاصده . ويتعين علينا ، قبل أن نبين ذلك الضمان بياناً أدق ، أن نلقى نظرة على الظروف التي هيأتها الطبيعة للأشخاص الذين يضطربون على مسرحها الواسع - تلك الظروف التي تجعل في النهاية ضمان السلام ضرورياً - ويتعين علينا بعد ذلك أن نرى على أى وجه تكفلت الطبيعة بذلك الضمان .

تنحصر تدبيراتها المؤقتة فيما يلي :

(١) «إيكار» شخصية من شخصيات الأساطير اليونانية ، هرب من أخطود بجزيرة «كريت» طائراً بجناحين ملصقين بالشمع ، وأخذ يحلق حتى اقترب من الشمس ، فذاب الشمع ، وانفصل عنه جناحاه ، فهوى في البحر . ويضرب المثل بإيكار لمن يروحون ضحية لمشروعات خيالية .

- ١ - أنها يسرت للناس القدرة على أن يعيشوا فى جميع مناطق الأرض .
- ٢ - وأنها جعلتهم بواسطة «الحرب» ينتشرون فى كل بقعة من الأرض ليعمروها ، حتى البقاع التى خلت مما يغرى بالاستقرار والمتاع .
- ٣ - وأنها اضطرتهم بواسطة الحرب أيضاً إلى عقد صلات شرعية أو غير شرعية .

ومما هو خلىق بالإعجاب أن نجد أنه لا يزال ينمو فى السهول الباردة الممتدة على طول المحيط المتجمد بعض العشب الذى تجده الرنة^(١) تحت الثلج فتقات به ، وأن الرنة نفسها يتخذها «الأستياك»^(٢) و «السموايد»^(٣) طعاماً لهم أو لجزء لاقاتهم ؛ وأن الصحارى ذات الرمال المالحة تنتج «الجمال» وكأنه قد خلق لاجتيازها وتيسير الانتفاع بها . إن البغايه تتجلى فى صورة أشد بهاء حين نلاحظ أن الطبيعة قد أوجدت على شاطئ المحيط المتجمد ، فضلاً عن الحيوانات ذات الفراء ، الفقمة^(٤) والأبقار البحرية والحيتان ، ليصيب أهل تلك المناطق من لحومها طعاماً ومن ريوتها ناراً . وأبدع من هذا كله ما توخته الطبيعة من العناية بتلك الأصقاع المحرومة من النبات ، فأمدتها بالأخشاب الطافية التى لا يعلم مصدرها والتى لولاها ما استطاع أهلها أن يصنعوا روارقهم وأسلحتهم ولا

(١) «الرنة» معربة ، هى نوع من الأيائل فى الجهات الشمالية .

(٢) «الأستياك» شعب فنلندى من شعوب سيبيريا الغربية .

(٣) «السموايد» شعب يقطن الأصقاع الثلجية الواقعة حول المحيط المتجمد - (المترجم) .

(٤) «الفقمة» معربة من اليونانية ، هو عجل البحر .

أن يقيموا أكواخ سكناهم ؛ على أنهم قد شغلوا أنفسهم بمقاتلة الحيوانات إنشغالا جعلهم يجنحون إلى السلم فيما بينهم . ولكن الراجح أن «ما ساقهم إلى هذه الأصقاع» لم يكن شيئا آخر سوى الحرب . والعهدة الأولى للحرب ، من بين جميع الحيوانات التي استطاع الإنسان أن يستأنسها وأن يروضها فى بداية تعمير الأرض ، هو الحصان (أما الفيل فقد ظهر فى عصر متأخر ، وجعل للترف والزينة لدى دول قد تكونت من قبل) .

وكذلك فن إنبات بعض أنواع النجيليات أو الحبوب التي لا نعرف اليوم أصلها ؛ وأيضا فن نقل وتطعيم الأشجار المثمرة للإكثار منها وتحسينها (وأكبر الظن أنه لم يكن يوجد منها فى أوروبا أول الأمر سوى نوعين هما التفاح والكمثرى «الشيطنى») ؛ لم يمكن ظهور هذين الفئين إلا فى الدول التي استقرت أوضاعها من قبل وكانت الملكية العقارية فيها مضمونة ؛ وقد أصبح من الضروري أن يتحول الناس ، الذين كانوا يعيشون من قبل فى حالة من الحرية الهمجية ، من حياة القنص^(١) والصيد والرعى إلى حياة الزراعة ، وأصبح من الضروري أيضا أن يكتشفوا «الملح» و «الحديد» : وربما كان هذان أول بضاعة تجارية اشتد الإقبال عليها ، ودفعت الشعوب المختلفة إلى أن تقيم فيما بينها علاقات

(١) لا شك أن حياة القنص أبعد أنواع الحياة عن حال المدنية : لأن تلك المهنة تضطر العائلات إلى الإنعزال ، وسرعان ما يصبح بعضها غريبا عن بعض ، ثم يصبح بعضها معاديا لبعض ، بسبب تشتتها فى الغابات الشاسعة : إذ أن كل عائلة تكون محتاجة ، للحصول على غذائها أو كسائها ، إلى الفضاء الواسع (أو المجال الحيوى).

سلمية ، بل جعلتها تعقد مع أبعد الشعوب عنها أواصر تفاهم وإتفاق .
والطبيعة ، إذ يسرت للناس أن يعيشوا فى كل مكان على الأرض ،
قد أرادت مستبدة أن تكون هذه المعيشة لهم «ضرورة» يخضعون لها ولو
كانوا كارهين ، ودون أن يكون لفكرة الواجب الذى يلزمهم باسم القانون
الأخلاقى دخل فى هذه الضرورة ؛ والحرب هى الوسيلة التى اتخذتها
الطبيعة لبلوغ هذا الغرض . والواقع أننا نرى شعوباً تدلنا وحدة لغتهم
على وحدة نشأتهم : فمثلاً «السموايد» الذين يقطنون شواطئ المحيط
المتجمد ، يتكلمون لغة شبيهة بلغة شعب يقطن جبال «ألتاى» الواقعة
على بعد مئتين ميل منهم . وقد تدخل بينهم بالقوة شعب آخر من أصل
منغولى ، وهو شعب من الفرسان المحاربين ، فأقصى فريقاً منهم عن
الآخر حتى أجلاه إلى الأصقاع المتجمدة المقفرة التى ما كان ليهبطها
مختاراً^(١) . والحال كذلك بالنسبة للفنلنديين ، الذين يطلق عليهم اسم

(١) نستطيع أن نسأل : لو أن الطبيعة أرادت ألا تبقى هذه الشواطئ المتجمدة غير آهلة
بالسكان ، فماذا كان يكون مصير سكانها ، لو حدث يوماً ما يمكن توقعه ، فلم تعد
تمدهم بالأخشاب الطافية ؟ إذا قيل إن سكان المناطق المعتدلة يصيرون بتقدم المدنية
أقدر على حسن استخدام الأخشاب النامية على طول ضفاف أنهارهم ، فلا
يترونها تسقط فى تلك الأنهار فتجرها إلى البحر . فجوابى على ذلك أن الشعوب
التي تقطن شواطئ نهر «أوبى» و «ينيسى» و «لينا» إلخ ، ربما كانت تمدهم بتلك
الأخشاب على سبيل التجارة وتستورد فى مقابلها محاصيل حيوانية مما يحويه البحر
ويلقى به على تلك الشواطئ ؛ وذلك بعد أن تكون الطبيعة قد أرغمتهم على أن
يعيشوا فيما بينهم مسالين .

«لابون» ويقطنون أقصى المناطق الشمالية من أوروبا : قد اندست بينهم شعوب من القوطيين والصرامطة ففصلتهم عن المجرين الذين يقتربون منهم لغة وإن بعدوا عنهم موطنًا . وأى شيء سوى الحرب قد دفع إلى شمال أمريكا قبائل «الإسكيمو» - وهم جنس من الناس مختلف جدًا عن شعوب أمريكا جميعًا ، وربما انحدر من بعض مغامرى أوروبا - ودفع إلى الجنوب قبائل «البيشير» حتى «جزيرة النار» ؟ إنها الحرب التى تتخذها الطبيعة ذريعة لتعمير أرجاء الأرض . لكن الحرب نفسها ليست فى حاجة إلى باعث خاص لها ، فيلوح أنها متأصلة فى الطبيعة الإنسانية ، بل إنها تبدو أمرًا نبيلًا ينبعث الإنسان إليه ، طلبًا للمجد ، لا ابتغاء المنفعة . لذلك كان «للشجاعة العسكرية» (لدى متوحشى أمريكا وأهل أوروبا فى عصر الفروسية) مرتبة الشرف وارفعه ، لا إبان الحرب فحسب (وهنا يكون التشريف أمرًا له وجهته) ، بل وكذلك باعتبار أنها تدفع إليها ؛ لأن مباشرة الحرب لا يكون القصد منها فى أغلب الأحيان إلا اظهار هذه الشجاعة ، حتى صار للحرب فى ذاتها شأن عظيم ووجد من الفلاسفة من يجدونها ويرونها سبيلًا للسمو بالإنسانية . دون أن يفكروا فى الكلمة التى قالها أحد اليونانيين : «الحرب شر : لأنها تزيد عدد الأشرار أكثر مما تستأصل منهم» . وفيما ذكرنا ما يكفى لبيان الوسائل التى تتخذها الطبيعة تحقيقًا لغرضها الخاص بالقياس إلى النوع الإنسانى باعتباره من جنس الحيوان .

والمسألة التي تعرض لنا الآن تتصل بما هو جوهرى بالنسبة للسلام الدائم ؛ وهى النظر فيما تصنعه الطبيعة تحقيقاً لهذا القصد ، لكى تصل بالإنسان إلى الغاية التي يوجبها عليه عقله ، وبالتالي لكى تناصر غايته الأخلاقية ، والنظر فى أى نوع من الضمانات تقدمه الطبيعة لتكفل به تنفيذ ما كان «يجب» على الإنسان أدائه ولكنه لم يؤده وفقاً لقوانين حريته ، بحيث يكون ملزماً بالقيام به ، على الرغم من هذه الحرية ، إلزاماً من الطبيعة يتناول الجوانب الثلاثة من القانون العام : «القانون المدنى» و «قانون الشعوب» و «القانون العالمى» .

ليس قصدى ، حين أقول عن الطبيعة إنها «تريد» حصول هذا أو ذاك ، أنها توجب علينا فعله (لأن العقل العلمى وحده ، وهو المتحرر من كل قهر ، هو القادر على أن يرسم لنا الواجبات) ، وإنما قصدى أنها تؤديه هى نفسها ، سواء كنا راضين أو كارهين . إذا لم يخضع شعب من الشعوب لإلزام القوانين العامة ، نتيجة لإنقسامه على نفسه ، فإن حرباً تشن عليه من الخارج كقيلة بأن تحمله على الخضوع لتلك القوانين : ذلك أن من تدبير الطبيعة على ما ذكرنا أن كل شعب يلقي جاراً له يضيق عليه تضيقاً يحمله على أن ينظم نفسه دولة ، لتكون قوة فى وسعها أن تقاومه . والدستور «الجمهورى» ، وهو وحده المطابق لحقوق الإنسان ، أصعب الدساتير قياماً ، وهو على الخصوص أقلها استتباباً ، ولذلك ذهب كثيرون إلى أن قيام مثل هذا الدستور يقتضى وجود شعب من

الملائكة ، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الأثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا النظام الرفيع . لكن الطبيعة تسخر هذه الميول نفسها لتكون في عون الإرادة العامة - التي تقوم على العقل - ولكنها على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل في قصور من حيث العمل والتطبيق . ومن أجل ذلك يكفي لتنظيم الدولة تنظيمًا حسنًا (وهو أمر في مقدور الناس قطعاً) أن تتألف القوى البشرية تآلفاً يجعل بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر أو يقضى عليها قضاء تاماً ، بحيث تكون النتيجة مرضاة العقل وزوال تلك الآثار ، ويصبح كل امرئ مجبراً على أن يكون مواطناً صالحاً إن لم يسعه أن يكون حميد الأخلاق . فمشكلة إنشاء دولة ليست بالأمر العسير ، حتى بالنسبة لقوم من الشياطين ، على ما يبدو في ذل القول من غرابة (بشرط أن يكونوا على جانب من الفطنة والذكاء) . ويمكن أن توضع المشكلة على النحو الآتي : «أن نحكم جمعاً غفيراً من الخلائق العاقلة قد انعقد إجماعها على المطالبة بقوانين عامة تكفل بقاءها ، وإن يكن بكل منها نزوع خفى إلى التحلل من تلك القوانين ؛ وأن ينظم دستورهم تنظيمًا يؤلف بينهم ، على الرغم من اختلافهم بسبب تنافر ميولهم ، ويجعل بعض هذه الميول عاملاً على تلطيف حدة بعضها الآخر، بحيث تكون نتيجة سلوكهم في الحياة العامة عين النتيجة التي كانوا يصلون إليها لو لم توجد فيهم تلك الميول السيئة» .

إن مشكلة كهذه غير مستعصية على الحل : فليست بغيتنا النظر في

إصلاح الناس إصلاحًا أخلاقيًا ، بل التماس السبيل إلى استخدام آلية الطبيعة لتوجيه استعداداتهم المتعارضة توجيهًا يجعل جميع أفراد الشعب يلتزمون فيما بينهم الخضوع لقوانين القاهرة ، ومن ثم ينشئون حالة سلمية تقوم على احترام القوانين . وهذا ما نستطيع أن نراه في الدول القائمة اليوم ، على ما في نظمها من قصور : إنها في ظاهر سلوكها قريبة جدا مما تقضى به فكرة الحق ، وإن كنا نقطع بأنه ليس للمبادئ الأساسية للأخلاق أى دخل في ذلك : (ولهذا لا ينبغي أن نطلب إلى الأخلاق تنظيم الدولة تنظيمًا سياسيًا صالحًا ، بل ينبغي أن نتوقع من النظام السياسى الصالح تثقيف الشعب تثقيفًا أخلاقيًا صالحًا) . والمثل الذى أوردناه يدل على أن آلية الطبيعة - تلك الآلية التى تكشف عنها ميول المنفعة والأنانية ، التى هى بجوهرها متعارضة متنافرة - يمكن أن يتخذها العقل وسيلة لبلوغ غايته : وهى مبادئ الحق ، والوصول أيضًا إلى مناصرة السلام واستتبابه فى الداخل والخارج بقدر ما يعتمد ذلك على الدولة نفسها . فمن الحق أن نقول هنا إن الطبيعة «تريد» بإرادة لا سبيل إلى معارضتها ، أن يكون النصر آخر الأمر للحق ؛ فما نقصر نحن عن أدائه ، تتولى هى إنجازه ، ولكن فى كثير من العسر والإرهاق : «إذا انثنى العود بشدة انكسر، ومن يُرد أكثر من اللازم لم يرد شيئًا» (بوتर्फك) .

إن فكرة قانون الشعوب تقتضى الانفصال بين الكثير من الدول المتجاورة المستقلة ؛ ولئن تكن حالة كهذه فى ذاتها حالة حرب (إذا لم

يحل الحلف الاتحادى دون وقوع الاعتداء) فإنها فى نظر العقل أفضل من ضم تلك الدول تحت لواء دولة واحدة تطغى على سائرها وتصير ملوكية شاملة : فالواقع أنه كلما اتسعت رقعة الدولة ضعفت قوة القوانين ؛ وإن حكماً استبدادياً لا روح له ينتهى دائماً ، بعد أن يجتث جذور الخير ، بأن يتردى فى وهدة الفوضى . لكن ما من دولة أو حاكم إلا ويرغب فى الاطمئنان إلى سلام دائم بالسيطرة على العالم كله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . لكن الطبيعة تريد أن يكون الأمر على خلاف ذلك ؛ وإن لها مع الشعوب سبيلين للحيلولة دون إندماجها وللإبقاء على انفصالها : وهما اختلاف اللغات واختلاف الأديان^(١) .

صحيح أن هذا الاختلاف منبت لبذور الأحقاد ومصدر للذرائع الحرب ولكنه يؤدى مع إزدهار المدنية وزيادة تقارب الناس فى المبادئ إلى الوفاق فى ظل السلام ؛ لكن هذا السلام مخالف لسلام عهود الاستبداد (ذلك السلام القائم على قبر الحرية) ، فليس هو نتيجة لتوهين جميع القوى ، بل هو ثمرة لتوازنها وبعث المنافسة بينها .

(١) «اختلاف الأديان» تعبير عجيب ! كما لو صح أن نتحدث عن اختلاف الأخلاق . يمكن أن تكون هناك أنواع من العقائد مختلفة لا من جهة الدين فى ذاته ، بل من حيث تاريخ الأساليب التى استعملت فى نشر العقيدة ، وهذه تدخل فى باب الدراسة والتحصيل . ولكن لا يمكن أن يكون هناك إلا دين حق واحد لجميع الناس وجميع الأزمان . وإذن فليست هذه العقائد والكتب سوى أدوات فى خدمة الدين ، أى أنها أمور عارضة . يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الزمان والمكان .

إذا كانت الطبيعة قد اصطنعت الحكمة ، ففصلت الشعوب التي تروم كل دولة أن تبسط عليها سلطانها ، إما بالمخاتلة أو بالإكراه ، معتمدة في ذلك على نفس مبادئ قانون الشعوب ، فإنها قد استخدمت تبادل المصالح بين مختلف الشعوب للوصول إلى جمع شملها جمعا ما كانت فكرة القانون العالمى وحدها تستطيع أن تحميه من العنف والحرب . إنى أقصد أن أتكلم هنا عن الروح التجارية التى تتسلط عاجلا أو آجلا على كل شعب ، والتى تتنافى مع الحرب .

ولما كان المال أقوى ما تملكه الدولة من وسائل العمل فقد رأت الدول نفسها مضطرة ، لا بمقتضى بواعث أخلاقية ، إلى بذل الجهود فى ذلك العمل النبيل ، عمل السلام ، وإلى التدخل كلما بدرت بوادر الحرب ، لإقامة العراقيل فى سبيلها : وكان تلك الدول قد عقدت فيما بينها لهذا الغرض حلفا دائما ؛ لأن الاتفاقات الكبرى بشأن الحرب لا تتم إلا فى النادر ، ولا شك أن نجاحها أندر ؛ فالطبيعة ، بفضل سير الميول الإنسانية نفسها ، تضمن السلام الدائم ؛ ولئن لم يكن ذلك الضمان كافيا للتنبؤ نظريا بوقوعه فى المستقبل ، فهو كاف مع ذلك من الناحية العملية ، وهو يوجب علينا أن ننشد هذا الغرض (وما هو بالغرض الخيالى الصرف) .

الملحق الثاني^(١)

مادة سرية للسلام الدائم

إن وضع مادة سرية في معاهدات القانون العام أمر فيد تناقض من الناحية الموضوعية ، أى من حيث مضمون تلك المادة ، ولكنه ممكن من الناحية الذاتية ، أى من حيث صفة الشخص الواضع لها والذي يخشى أن يمس مقامه إذا جهر بأنه صاحبها . والمادة الوحيدة من هذا النوع متضمنة في القضية التالية : «يجب أن توضع أحكام الفلسفة ، فيما يتعلق بشروط السلام الدائم ، موضع الاعتبار لدى الدول المجهزة للحرب».

قد يبدو إهداراً للسلطة التشريعية في الدولة - التي يُنسب إليها طبعاً أكبر قسط من الحكمة - أن تلتبس لدى رعاياها (ومنهم الفلاسفة) أن يرشدوها إلى مبادئ سلوكها بإزاء الدول الأخرى . ومع ذلك فمن البصر بالأمور أن تسلك الدولة هذا المسلك . وإذن فالدولة «تدعو» رعاياها سراً ، مع كتمان قصدها عنهم ، إلى إعلان آرائهم والتحدث

(١) هذا الملحق الثانى أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من الكتاب .

بحرية وصراحة عن الأحكام العامة المتعلقة بالحرب والسلام (لأنهم لا يلبثون أن يصرحوا بأرائهم من تلقاء أنفسهم ما لم يمنعه من ذلك مانع). ولا حاجة بهذا الصدد إلى أى اتفاق خاص تعقده الدول فيما بينها: لأن ذلك متضمن من قبل فى الإلزام المستمد من العقل الكلى الشامل (أى العقل الأخلاقى المشرّع) . ولا نعى بهذا أن الدولة يجب أن تفضل مبادئ الفلسفة على فتاوى فقهاء القانون الممثلين لسلطة الدولة ، وإنما نقصد أن نقول إنه يجب عليها أن «تستمع» إلى آراء الفلاسفة . فرجل القانون الذى اتخذ «ميزان» الحق و «سيف» العدالة رمزاً لنشاطه ، قد دأب على استعمال السيف ، ليس فقط لكى ينأى بالحق عن جميع المؤثرات الخارجية ، بل لكى يضعه أحياناً فى إحدى كفتى الميزان إذا وجد أن تلك الكفة لم ترجح على نحو ما يريد . والواقع أن فى هذا إغراء شديداً لرجل القانون الذى ليس فى الوقت نفسه فيلسوفاً (حتى فيما يتصل بالأخلاقية)^(١) : لأن اختصاصه لا يعدو تطبيق القوانين القائمة ، لا البحث فيما إذا كانت محتاجة إلى إصلاح أو تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له فى الحقيقة وظيفة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين

(١) «الأخلاقية» على العموم هى السمة الأخلاقية للفعل أو للفاعل . وقد فرق كانط بين «الأخلاقية» بمعنى المطابقة «لذاتية» للقانون الأخلاقى ، يعنى إرادة المرء ان يعمل بمقتضى ذلك القانون ، وبين «المشروعية» وهى المطابقة «الموضوعية» للقانون ، يعنى أن الفعل الذى حصل هو الفعل نفسه الذى كان على المرء إتياه . والأخلاقية قوامها «النية» وحدها ، أى الغاية التى يتجه الفعل إليها . (المترجم) .

الكليات ، لما يلابسه من سلطان (كما هو الشأن أيضاً في الكليتين الآخرين)^(١) - ولم تستطع «كلية الفلسفة» أن تواجه هذه القوى المتضاربة ، فلبثت في مرتبة أدنى بالقياس إليها .

ولهذا توصف الفلسفة مثلاً بأنها «خادمة» اللاهوت (وكذلك تقول عنها الكليتان الأخريان) . ولكن أحداً لم يوضح لنا الأمر ، فلا ندري أتنقدم الفلسفة سيدتها حاملةً المشعل بيدها ، أم تتبعها حاملة ذيل ثوبها ؟ لا رجاء في أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً ، وما ينبغي أن يكون ذلك مأمولاً : لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاءً لا مرد له . ولكن الملوك أو الشعوب المالكة (أى التى تحكم نفسها طبقاً لقوانين المساواة) لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت فلا يسمع لها صوت ، بل تدع لها حرية الجهر بأرائها والتعبير عنها فى صراحة ؛ وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب عنه : لأن فيه إبانة لشئونهم وهداية لسبيلهم . على أن الفلاسفة بطبيعتهم عاجزون عن أن يحشدوا الحشود أو أن يتجمعوا فى النوادى والأحزاب ، فلا يمكن أن تحوم حولهم شبهة الدعاية .

(١) يعنى كلية اللاهوت وكلية الطب (المترجم) .

التذييل الأول

فى الخلاف بين الأخلاق والسياسة

بالنسبة إلى السلام الدائم

إن الأخلاق بذاتها هى علم العمل ، بالمعنى الموضوعى لهذه الكلمة ، من حيث اشتمالها على جملة القوانين المطلقة التى ينبغى أن نعمل بمقتضاها . وإنه لما يناقض العقل مناقضة بيّنة أن نسلم لفكرة الواجب هذه بما هى جديرة به من سلطان ، ثم نزعم بعد ذلك أننا لا «نستطيع» أداء ما هو واجب : فلو كان ذلك كذلك للزم محو الفكرة من الأخلاق . وإذن فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة ، من حيث هى علم العمل فى القانون ، وبين الأخلاق من حيث هى علمه النظري . فلا نزاع هنالك بين النظر والعمل ، إلا إذا قصدنا من الأخلاق نظرية عامة فى التبصر فى الأمور ، أى نظرية فى الأحكام والقواعد لاختيار أنسب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية ؛ ومعنى هذا أننا ننكر على العموم وجود الأخلاق .

تقول السياسة «كن مستبصراً كالشعابين» ، وتضيف الأخلاق شرطاً

مقيّدًا : «وكن بسيطًا كالحمام» . فإذا لم يمكن التوفيق بين الأمرين فى مبدأ واحد ، كان هنالك حقًا خلاف بين السياسة والأخلاق ؛ ولكن إذا كان لابد من اجتماعهما ، كانت فكرة الضد مستحيلة ، ولم يكن هنالك محل لأن نضع مشكلة السبيل إلى فض ذلك النزاع . وعلى الرغم من أن القضية : «الأمانة هى أحسن سياسة» تنطوى على نظرية يكذبها العمل ، مع الأسف ، فى أغلب الأحيان ، فإن القضية النظرية أيضًا : «الاستقامة أفضل من كل سياسة» هى على الإطلاق فوق كل اعتراض ، بل هى الشرط الذى لابد منه للسياسة نفسها . أعنى أن العقل لم يبلغ من الاستنارة مبلغًا يجعله محيطًا بسلسلة العلل المقدرّة من قبل ، والتى تمكنه معرفتها من التنبؤ عن يقين بالعواقب السارة أو الوخيمة التى تكون للأفعال الإنسانية ، تبعًا لآلية الطبيعة (وإن كنا نعرفها معرفة تكفى لأن نأمل أن تحيى مطابقة لرغباتنا) لكن العقل لا يالو جهدًا فى أن يقدم لنا الهداية اللازمة لمعرفة ما ينبغى علينا أن نعمل لكى نتبع سبيل الواجب (طبقًا لقواعد الحكمة) ، ولكى نصل إلى المقصد الأخير .

والرجل الواقعى (الذى يرى أن الأخلاق إنما هى نظرية فحسب) يرفض بجفاء أمانينا الحسان (مع تسليمه بواجبنا وقدرتنا على أدائه) ، إذ يرى أن طبيعة الإنسان من شأنها ألا ترغب أبدًا فيما هو ضرورى لبلوغ ما نهذف إليه من سلام دائم . صحيح أنه لا يكفى لبلوغ هذا الهدف أن يريد جميع الناس ، فردًا فردًا ، أن يحيوا وفقًا لمبادئ الحرية ، فى ظل

دستور شرعى (أن تكون هناك وحدة موزعة لإرادة الجميع) ، بل يجب أن تتحد إرادة الجميع فى الوصول إلى هذه الحالة (أى لابد من الوحدة «الجماعية» للإرادة العامة) : هذا هو الشرط اللازم لحل المشكلة الصعبة ، مشكلة إقامة جماعة مدنية بين الناس : ومن حيث إنه ، فضلاً عن اختلاف جميع الإيرادات الخاصة ، لابد من التسليم بعلّة تجمعها كلها لتستمد منها إرادة عامة - وهو ما ليس فى مقدور أى واحدة منها - فلا محل لأن نأمل ، بصدد تنفيذ هذه الفكرة (وإخراجها إلى حيز العمل) ، أن تبدأ هذه الحالة القانونية إلا بالقوة التى يقوم عليها بعد ذلك القانون العام ؛ وإذن فيجب أن نتوقع من الآن أن نرى التجربة الواقعية بعيدة عن هذه الفكرة بعداً كبيراً (لأنه ليس لنا من أمل كبير فى أن يكون للمشرع من الأخلاقية قدر يتيح له أن يدع لشعب قد كوّنه من جمهرة غير مستنيرة مهمة تشييد دستور شرعى وفقاً لإرادة الجميع) .

يقول حيثئذ : من كانت بيده السلطة لا يطبق من الشعب أن يملى عليه القوانين . والدولة التى يصل بها الأمر إلى أن ترفض الخضوع لقانون يفرض عليها من الخارج ، لا تدعن لأحكام الدول الأخرى عن السبيل الذى ينبغى أن تسلكه للدفاع عن حقها بإزاء تلك الدول ؛ وكذلك إذا أحس جزء من العالم أنه متفوق على آخر وإن لم يكن ذلك الجزء الآخر عقبة فى سبيله ، لم يدع فرصة إلا انتهزها لزيادة قوته بالاستيلاء عليه وإخضاعه لسلطانه . وهكذا لن تكون جميع مشروعاتنا النظرية عن

القانون المدنى وقانون الشعوب والقانون العالمى ، إلا مثلاً عليا لا فحوى لها ولا يمكن تحقيقها ، فى حين أن معرفة تقوم على المبادئ التجريبية للطبيعة البشرية ولا تترفع عن الاسترشاد بما هو حاصل فى الحياة العملية ، لتستمد منه أحكامها ، تستطيع وحدها أن تجد أساساً متيناً لبناء سياستها .

ومن المحقق أنه إذا لم تكن هناك حرية ولا قانون أخلاقى يقوم عليها ، وإذا كان كل ما يحدث أو يمكن أن يحدث ناتجاً عن آلية الطبيعة المحضة ، فحينئذ تكون السياسة (من حيث هى فن استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس) هى كل الحكمة العملية ، وتكون فكرة الحق لفظاً خالياً من المعنى . ولكن إذا رأينا من الضرورى إضافة هذه الفكرة إلى السياسة ، بل وجعلها الشرط المقيّد لها ، فلابد من التسليم بإمكان التآلف بينهما . إن فى مقدورى أن أتصور «سياسياً أخلاقياً» أعنى رجلاً لا يقبل من مبادئ السياسة إلا ما تقره الأخلاق ، ولكنى إلا أتصور «أخلاقياً سياسياً» يرسم مذهباً أخلاقياً يلائم مصالح رجل السياسة .

والسياسى الأخلاقى يعتنق المبدأ الآتى : إذا وجدت فى نظام دولة أو فى علاقات تلك الدولة مع الدول الأخرى ، عيوب لم يكن فى الاستطاعة تلافئها ، فمن الواجب خصوصاً على رؤساء الدول ، حتى ولو ضحوا بمصالحهم الشخصية ، أن يلتمسوا سبل إصلاحها بقدر ما فى وسعهم ، وأن يقتربوا من القانون الطبيعى كنموذج مثالى يضعه العقل

أمام أعيننا . ومن حيث إنه يكون مخالفاً للحكمة السياسية ، التى هى على اتفاق مع الأخلاق هنا ، أن نقطع أواصر الجماعة المدنية أو العالمية ، قبل أن نحصل على دستور أفضل يحل محل القديم ، فمما يخالف العقل مخالفة تامة ، المطالبة بإصلاح هذا العيب بالقوة وعلى وجه الاستعجال ؛ ولكن ما يمكن مطالبة الحكومات به هو أن تضع أمام ناظرها دائماً ضرورة إجراء مثل هذه الإصلاحات ، لتترب على الدوام من الغرض (وهو بلوغ أفضل دستور يقوم على مقتضى قوانين الحق) .

والدولة تستطيع أن «تحكم نفسها» حكماً جمهورياً ، وإن كانت ، بمقتضى الدستور القائم ، مازالت تحت «سيطرة» «سيد» مستبد ، وذلك إلى أن يصبح الشعب ، من حيث لا يشعر ، قادراً على أن يتأثر بفكرة سلطان القانون وحدها وأن يساهم بنفسه فى تشريعه (الأمر الذى يقوم أصلاً على الحق) . ولو أن ثورة ناتجة عن دستور فاسد ، انتزعت بوسائل عنيفة وغير شرعية دستوراً أفضل ، فلا يصح أن يكون ذلك مسوّغاً للرجوع بالشعب إلى الدستور القديم ، وإن كان يصح أن يُعاقب جميع المشتركين بالعنف أو المخاتلة فى هذه الثورة ، كما يعاقب الخوارج العاصون . أما من حيث العلاقات الخارجية للدول فلا يصح مطالبة دولة بالعدول عن دستورها ، ولو كان استبدادياً (إذا رأت أنه أفضل الدساتير بالنسبة لأعدائها فى الخارج) ما دامت مستهدفة لخطر اجتياحها من دول أخرى ؛ وإذن فيجب أن يباح لها أن تؤجل تنفيذ ما اعتزمته من

إصلاح، حتى تحين آونة أكثر ملائمة لذلك^(١) .

وإذن فيجوز أن الأخلاقيين الاستبداديين ، الذين يخطئون في مجال العمل ، يخطئون مرات كثيرة في مجال السياسة ، بسبب الإجراءات السريعة التي يعمدون إلى اتخاذها . ولكن التجربة لا بد أن تردهم إلى الصواب شيئاً فشيئاً ، إذ تريهم أنهم ليسوا على اتفاق مع الطبيعة ، في حين أن السياسيين الذين يرتبون الأخلاق وفقاً لمقاصدهم ، إذ يريدون أن يزينوا المبادئ المخالفة للحق ، بحجة أن الطبيعة الإنسانية «عاجزة» عن تحقيق فكرة الحق التي يرسمها العقل ، إنما يجعلون كل إصلاح أمراً مستحيلاً وإنتهاك حرمة الحق مستديماً .

هؤلاء السياسيون يطرحون ذلك العلم العملى الذى يفخرون به ، فتراهم يشغلون أنفسهم بتملق السلطات القائمة ، خدمة لمصالحهم .

(١) من نتائج قوانين العقل «المبيحة» أن فى الإمكان السماح بالبقاء لقانون عام مشوب بالجور، إلى أن يصبح كل شيء معداً من نفسه لتجديده تام ، وإلى أن يتوصل إلى النضج بوسائل سلمية : فإن دستوراً «تشريعيًا» ، وإن يكن مطابقاً للحق مطابقة محدودة ، أفضل من الخلو من كل دستور أو من حال الفوضى التي تحدث ضرورة نتيجة «للتعجل» فى الإصلاح . فالسياسة ترى إذن أن واجبها أن تصلح الحالة القائمة طبقاً للمثل الأعلى للقانون العاد ، أما الثورات فتستخدمها ، إذا كانت طبيعية . لا لتبيح لنفسها بغياً أشد وطأة ، بل إنها تستفيد من نذر الطبيعة ، لكي تقيم ، عن طريق إصلاحات متينة ، دستوراً مؤسساً على مبادئ الحرية ، وهى وحدها جديدة بالبقاء .

وينزلون إلى مناورات لا يتورعون بها عن أن يسيعوا الشعب ، بل العالم بأسره ، لو كان ذلك فى مقدورهم . وهذا ما يقع لفقهاء القانونيين ، وأقصد القانونيين بالمهنة لا «المشرعين» حين يلقون بأنفسهم فى غمار السياسة : والواقع أن وظيفتهم ليست النظر العقلى فى التشريع نفسه بل تنفيذ الأحكام التى يقضى بها القانون المدنى ؛ وهم يرون أن أفضل دستور هو الدستور القائم فعلاً ، أو الدستور الذى يأتى بعده متى قامت بتعديله هيئة عليا ؛ ولا شئ يستطيع أن يخرجهم عن النظام الآلى الذى ألفوه . إذا كانت هذه المهارة التى توهمهم بأن فى مقدورهم أن يحكموا على مبادئ أى دستور سياسى وفقاً لآرائهم عن الحق ، (أى أن يحكموا على تلك المبادئ أحكاماً «أولية» لا أحكاماً «تجريبية») : وإذا كانوا يفاخرون بأنهم خبيرون بالناس (وهو أمر لا غرابة فيه نظراً لاختلاطهم بالكثيرين منهم) ، دون أن يكون لهم خبرة مع ذلك «الإنسان» ولا بما يمكن أن يعامل به (لأنه لابد لذلك من ملاحظة الطبيعة الإنسانية من وجهة نظر أعلى من وجهة النظر الانثروبولوجية) ؛ وإذا كانوا وهم مزودون بهذه الأفكار يخوضون فى القانون المدنى وقانون الشعوب على نحو ما يرسمهما العقل ، فإنهم لا يستطيعون أن يمضوا فى هذا السبيل دون أن يلجأوا إلى ما عرف عنهم من روح المماحكة واصطناع مناهجهم الآلية المألوفة المستندة على قوانين قاهرة أملتها إرادة مستبدة ؛ فى حين أن تصورات العقل لا تقبل من ضروب الضغط سوى الضغط المشروع القائم على مبادئ الحرية ، وهذه هى وحدها التى تجعل الدستور السياسى القائم

شرعا شيئًا ممكنًا . وتلك مشكلة يتوهم الرجل الذى يزعم أنه عملى بأن فى استطاعته أن يحلها ، بتجاهله تلك الفكرة وبالتماسه أفضل الدساتير التى جربت حتى الآن ، وإن تكن قد انتهكت حرمة الحق فى أغلب الأحيان . ويمكن حصر الأقوال التى يستخدمها لهذا القصد (دون أن يجهر بها) فى المغالطات التالية :

١ - «افعل ثم برر» انتهز الفرصة الملائمة لتملك حق الدولة قبل الشعب الذى تتولى أمره أو قبل شعب آخر) ؛ أما التبرير فيكون «بعد إتيان الفعل» أكثر يسرًا ورشاقة ؛ وكذلك تلطيف حدة التصرف (خصوصًا فى الحالة الأولى حيث تكون السلطة العليا هى فى الوقت نفسه الحاكم المشرع الذى يفرض على الناس طاعته دون مناقشة) يكون أهون وأسهل مما لو عمدتَ أولاً إلى الفحص عن الأسباب المقتنعة والرد على ما قد يثار من اعتراضات . على أن هذه الجراحة فى التصرف هى ذاتها تشعر بأن وراءها اقتناعًا نفسيًا بمشروعية العمل ؛ والنجاح والأمر الواقع هما أبلغ المحامين .

٢ - «إذا فعلت فأنكر» : إذا كنتَ قد دفعتَ الشعب إلى اليأس وإلى العصيان ، فأنكر أن يكون الذنب ذنبك ، وانسبه إلى عناد رعاياك ؛ وإذا استوليت على شعب من جيرانك ، فألقِ الذنب على طبيعة الإنسان ، وقل إنك إذا لم تسبق جارك بالعدوان ، فلست تأمن ألا يتدرك هو ، ويستولى عليك .

٣ - «فرق تسد» : إذا كان في شعبك من ذوى المقام رؤساء اختاروك حاكمًا عليهم ففرق شملهم ، وبث الوقعة بينهم وبين الشعب ؛ ثم تملق الشعب وابذل له الوعود بأنك ستمنحه حرية أوسع ؛ وسرعان ما يصبح كل شيء رهن مشيئتك . وإذا كنت تطمع فى الاستيلاء على دول أجنبية ، فبث فيها بذور الفتنة ؛ فهذا سبيل مأمون لإخضاعها جميعًا ، واحدة إثر أخرى ؛ وتظاهر دائمًا بأنك نصير المستضعفين .

صحيح أن أحدًا لا تخدعه هذه المبادئ السياسية ، لأنها جميعًا معروفة ، ولذلك فلا محل للخجل منها كما لو كان ظلمها صارخًا يحجبه الأبصار . فالدول الكبرى لما كانت لا تحس الخجل إلا من الحكم الذى يحكم به بعضها على بعض ، ولا تقيم وزنًا لرأى الجمهور ، فلا يخجلها من هذه المبادئ إعلانها على الناس ، بل إخفاؤها فى تطبيقها (لأنها جميعًا على اتفاق فى موضوع أخلاقية هذه المبادئ) . ويبقى شيء تعول عليه الدول الكبرى وتطمئن إليه ، وهو «الشرف السياسى» المنوط بزيادة بأسها وبسطة سلطانها ، كائنة ما كانت سبيلها للوصول إلى هذه النتيجة^(١) .

(١) إذا جاز أن نشك فى تأصل شيء من الخبث فى الطبيعة الإنسانية ، بالنسبة للناس الذين يحيون حياة الجماعة فى دولة ما ؛ وإذا جاز أن تسب - مع ظاهر من الحق - إلى عيب فى الثقافة وبقية من الهمجية ، بعض المشاعر المخالفة للقانون ، فهذا =

كل هذه الأساليب الملتوية التي تعتمد إليها السياسة المنافية للأخلاق ، بدعوى قيادة الشعب من حال الحرب - التي هي حال الفطرة - إلى حال السلام ، تبين على الأقل أن الناس لا يستطيعون أن يتخلصوا من فكرة الحق ، لا في علاقاتهم الخاصة ولا في علاقاتهم العامة ، وأنهم لا يتجرأون على أن يقيموا سياستهم جهاراً على حيل محضة تدعو إليها

= الخبث يتجلى سافراً وبصورة لا سبيل إلى إنكارها في العلاقات الخارجية بين الدول، وإنما تحجبه في داخل كل دولة سلطة القوانين المدنية ؛ إذ الميل إلى أفعال العنف المتبادل يكافحه عند المواطنين قوة أعلى هي قوة الحكومة التي تضيف على المجموع صبغه الأخلاقية ؛ هذا إلى أن إقامة العوائق دون جيشان الميول المخالفة للقانون يجعل نمو الاستعداد الأخلاقي ، الذي يجعلنا ننزع إلى تقديس القانون ، أيسر وأسهل بكثير . ذلك أن كل امرئ يخيّل له أنه يقدر فكرة الحق ويراعيها بإخلاص ، لو أنه استطاع أن يجد عند الآخرين نفس هذا الشعور ؛ والحكومة تعطيه ذلك الضمان إلى حد ما . وعلى هذا النحو نخطو خطوة واسعة «نحو» الأخلاقية (وإن لم يكن لهذه الخطوة بعد طابع أخلاقي) تلك الأخلاقية التي قوامها تعلق المرء بفكرة الواجب لذاتها وبقطع النظر عن أى أمل في الجزاء ولكن لما كان كل واحد ، مع حسن ظنه بنفسه ، لا يخلو من سوء الظن بالآخرين ، فإن الناس يحكمون بعضهم على بعض بأنهم ، بدون استثناء . لا يساوون في الواقع شيئاً (لا حاجة بنا هنا إلى أن نبين السبب في ذلك ، ما دمنا لا نستطيع أن نتهم «طبيعة الإنسان» من حيث هو كائن حر) ولكن بما أن احترام فكرة القانون ، ذلك الاحترام الذي لا قبل للمرء بأن يتحلل منه إطلاقاً ، يقدم الجزاء في أكثر البهور بهاء للنظرية التي تفترض القدرة على مسايرة القانون . فكل واحد يرى من الواجب أن يسايره من جانبه مهما يكن سلوك الآخرين .

الخيطة والفتنة ، ولا يتجاسرون على رفض الإذعان لفكرة القانون العام (وهو أمر ظاهر على الخصوص فيما يتعلق بقانون الشعوب) ، بل إننا نراهم يقدمون لتلك الفكرة ما هي أهل له من ضروب التكريم ، وإن كانوا يستكرون ماث الذرائع والعُلالات لأطراحها في مجال العمل ، ولإقامة كل حق على أساس من العنف الذي يصاحبه الختل . وإذا أردنا أن نقطع دابر هذه المغالطات (إن لم نستطع أن نقضى على الجور الذي يعمدون إلى المغالطات لإخفائه) ؛ وإذا شئنا أن نرغم هؤلاء المزيفين من ممثلى السلطان فى الأرض على أن يعترفوا بأنهم لا يناصرون الحق ، بل يؤيدون القوة ويتكلمون بلهجتها وكأنها سوغت لهم الإمرة على الناس - إذا أردنا هذا فيجمل بنا أن ندفع الوهم الذى انخدعوا هم به كما انخدع به غيرهم ، وأن نكشف عن المبدأ الأعلى الذى هو مناط هدفنا فى الوصول إلى السلام الدائم ، وأن نبين أن العائق الأكبر فى سبيله هو أن «الأخلاقي السياسى» إنما يبدأ من حيث يجب أن ينتهى «السياسى الأخلاقى» ، وأنه إذ يجعل المبادئ تابعة للغرض (أى يضع المحراث قدّام الثيران) إنما ينقض ما قصد إليه من جعل السياسة موافقة للأخلاق .

إذا أردنا أن تكون الفلسفة العملية متسقة مع نفسها دائماً فيلزمنا أن نحل مسألة ما ينبغى فى مشكلات العقل العملى أن نجعله نقطة البداية أهو «المبدأ المادى» لهذه الملكة (الغرض من حيث هو موضوع الإرادة الحرة) أم «المبدأ الصورى» (الذى يختص بالحرية فى العلاقات الخارجية فحسب)

والذى يقول : «افعل بحيث تستطيع أن تريد أن يصبح مبدأ فعلك قانونًا عامًا ، كائنًا ما كان الغرض من فعلك» ؟

لا ريب أنه ينبغي أن تكون الصدارة لهذا المبدأ الثانى ، لأنه كمبدأ للحق ، ينطوى على ضرورة مطلقة غير مقيدة بشرط فى حين أن ضرورة المبدأ الأول لا تلزمنا إلا إذا افترضنا شروطًا تجريبية معينة للغرض الذى نرسمه ، أعنى تحقيق ذلك الغرض . ولو فرضنا أن ذلك الغرض (السلام الدائم مثلاً) كان هو نفسه واجبًا ، لكان يلزم استنتاجه من المبدأ الصورى لأحكام أفعالنا الخارجية ؛ بيد أن أول هذين المبدأين ، مبدأ «الأخلاقى السياسى» (مشكلة القانون العام ومشكلة قانون الشعوب ومشكلة القانون العالمى) هو «مشكلة فنية صرفة» ؛ أما المبدأ الثانى ، مبدأ «السياسى الأخلاقى» فعنده أن إقامة السلام الدائم هى «مشكلة أخلاقية» أو اختلاف السبل بين المبدأين كبير ؛ لأن تحقيق السلام الدائم لم يعد مرجوا حينئذ باعتباره خيراً مادياً فحسب ، بل وأيضاً باعتباره أمراً لا بد أن يحدثه تقديس الواجب .

ويتطلب حل المشكلة الأولى ، أى مشكلة الفطنة السياسية ، معرفة واسعة بالطبيعة تعيننا على أن نستخدم آليتها للوصول إلى الغاية التى ننشدها ؛ ومع ذلك فالنتيجة ، فيما يتعلق بالسلام الدائم ، لن تكون يقينية ، كائنًا ما كان القسم الذى ننظر فيه من أقسام القانون العام . إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين ما هى الطريقة المثلى لإبقاء الشعب

أطول زمان ممكن فى كنف الطاعة والرخاء معاً : أهى أخذه بالشدة أم إغراؤه بالرتب والألقاب تملقاً لغروره ؟ أهى السلطة المطلقة فى يد حاكم واحد ، أم انضمام كثيرين من الرؤساء ؟ أهى اجتماع طبقة من الموظفين النبلاء ، أم حكومة السلطة الشعبية ؟ وقد قدم لنا التاريخ أمثلة متعارضة لمختلف ضروب الحكومات (ما عدا الحكومة الجمهورية الصحيحة التى لا ترد إلا على خاطر السياسى الأخلاقى) . وقانون الشعوب المزعوم والقائم على نظم محررة طبقاً لمشاريع الوزراء المفوضين ، هو أقل من ذلك يقيناً ، وما هو فى الواقع إلا كلمة خالية من المعنى : لأنه يقوم على اتفاقات تشمل ، فى مادة الاستثناءات من نفس عقد إبرامها ، على «تحفظ ذهنى» يُقصد منه خرقها .

أما حل المشكلة الثانية ، أعنى مشكلة «الحكمة السياسية» ، فهو بديهى للجميع ، ويجىء من نفسه لكل واحد ، ويفضح كل مراوغة أو تحايل ، ويؤدى مباشرة إلى المقصود ، دون أن يغفل مع ذلك عن الإرشادات التى تقضى بها الفطنة ، تلك التى تنهى عن التعجل والعنف فى السعى إلى الغرض المطلوب ، وتريد أن يقترب منه الإنسان رويداً رويداً ، مع الانتفاع بكافة الظروف الملائمة .

والمهم هو هذا : «أحرص قبل كل شىء على أن يكون الحكم للعقل العملى الخالص وشمول عدالته ، تنل غرضك - السلام الدائم - عفواً ومن حيث لا تحتسب » ؛ لأن للأخلاق تلك الخاصة ، حتى بالنسبة

للمبادئ التي يقوم عليها القانون العام - وبالتالي بالنسبة لذلك الجزء من السياسة الذي يمكن أن يحدّد تحديداً «أولياً» - أنه كلما قل شخصوها في السلوك نحو الغرض المرسوم ، أى كلما قل اتجاهها إلى المصلحة المرموقة ، مادية كانت أو أدبية ، زاد اتفاق السلوك مع المصلحة على وجه العموم . ومنشأ هذا أن الإرادة العامة المعطاة «أولياً» (فى شعب أو فى العلاقات المتبادلة بين شعوب مختلفة) هى وحدها التى ترسم حدود الحق بين الناس ؛ ولكن هذا التآلف بين الإيرادات جميعاً ، مادام متسقاً مع العمل وجارياً على مقتضى آلية الطبيعة نفسها ، يمكن أن يكون فى الوقت نفسه علة تحدث الأثر المطلوب ، وتضمن تحقيق فكرة الحق والقانون ؛ فإن من مبادئ السياسة الأخلاقية مثلاً أن الشعب يجب ألا يلتزم فى نظام دولة إلا وفقاً لمعانى الشريعة عن الحرية والمساواة ؛ وهذا المبدأ لا يقوم على الفطنة بل على الواجب بيد أن الأخلاقيين السياسيين ، مهما يتأملوا ويفكروا فى الآلية الطبيعية لجمهرة من الناس ، قد التأموا فى جماعة تسلب فى نظرهم قوة المبادئ وتهدم هذا القصد ؛ ومهما يحاولوا تأييد دعواهم بأمثلة مستمدة من دساتير سيئة التنظيم فى العهود القديمة والحديثة (مثلاً من ديمقراطيات بلا نظام تمثيلية) ، فإنهم لا يستحقون الاستماع إلى أقوالهم ، لا سيما أن هذه النظرية الضارة ربما تحدث هى نفسها الشر الذى تنبأ به ، حين تُلقى الناس فى زمرة الآلات الحية الأخرى التى لا ينقصها ، لكى تحكم على أنفسها بأنها أتعس مخلوقات الأرض ، إلا الشعور بأنها ليست كائنات حرة .

إن القضية : «لتكن العدالة» وليهلك العالم» ، تلك القضية التي ذهبت مثلاً ، والتي لا تخلو من طنطنة على الرغم من صدقها ، والتي معناها أنه ينبغي أن يكون الحكم للعدالة ، ولو أدى ذلك إلى إفناء جميع الأشرار المفسدين ، هي مبدأ شرعى ممتاز ، يقطع كل الطرق الملتوية التي رسمها الغدر والعنف . ولكن هذا المبدأ ينبغي أن يفهم حق الفهم : إنه لا يبيح لنا أن نستعمل حقنا بمتتهى الشدة - وهو أمر مخالف للواجب الأخلاقى - ولكنه يرغب الأقوياء على عدم المساس بحق أى فرد أو الإضرار به ، بدافع النفور منه أو الشفقة على غيره ؛ ولكن هذا يقتضى على الخصوص أن يكون للدولة دستور داخلى قائم على المبادئ الخالصة للحق والشرع ، كما يقتضى ائتلاف الدولة مع الدول المجاورة لها أو البعيدة عنها ائتلاقاً شبيهاً بالدولة العالمية الشاملة ، لتسوية خلافاتها بالطرق الشرعية . وهذه القضية لا تعنى شيئاً أكثر مما يلى : إن المبادئ السياسية ينبغي ألا تقوم على الرفاهية والسعادة اللتان تنشرهما كل دولة وبالتالي لا تقوم على الغرض الذى ترمى إليه كل منها وتشتهيه لنفسها ، كمبدأ أسمى (تجريبى) للحكمة السياسية ، بل على الفكرة الخالصة ، فكرة واجب الحق - الذى يكون العقل الخالص قد أعطى مبدأه «أولياً» - مهما تكن نتائجها المادية . والعالم لن يهلك إذا قل فيه عدد الأشرار المفسدين . وللشر الأخلاقى خاصية لا تفارق طبيعته ، وهى أن مقاصده مضادة له ومؤدية إلى فئاته ، وخصوصاً فى علاقات الأشرار بأناس لهم مثل استعداداتهم ونواياهم ؛ وبذلك يتقهقر الشر ، ليحل محله رويدا رويدا المبدأ الأخلاقى ، مبدأ الخير .

ولإذن فلا خلاف بين الأخلاق والسياسة «من الجهة الموضوعية» (أى من جهة النظرية) ؛ أما «من الجهة الذاتية» (بسبب نزعة الانانية عند الإنسان ، وهى نزعة لا توصف بأنها عملية ، لأنها لا تقوم على أحكام العقل) فالنزاع قائم وسيظل قائماً ؛ وما أحراره بالبقاء : فإنه كالمهماز الناحس أو الحجز الشاحذ يحض النفوس على الفضيلة . والواقع هنا أن مناط الفضيلة الحققة - (مصدقا للقول المأثور : «يا صاح ، لا تستسلم للمصائب، ولا تهزج أمام الشدائد ، بل امض فى طريقك أقوى مراسا وأشد إقداما») - ليس هو المقاومة لما يلم بنا من خطوب فى عزم وتصميم ، يقدر ما هو المجاهدة للمبدأ الخبيث الذى بأنفسنا والذى تحملنا أكاذيبه الماكرة ومغالطاته الغادره على الاعتقاد بأن فى ضعف الإنسان ما يبرر إرتكاب جميع الآثام .

والأخلاقي السياسى يستطيع فى الواقع أن يقول إن ولى الأمر لا يسىء إلى الشعب ولا الشعب إلى شعب آخر إذا استعمل كل منهما العنف والدهاء فى مناوأة الطرف الآخر ، وإن كانا يسيئان على العموم بإصرارهما على امتهان فكرة الشرع التى هى أخلق الأفكار بأن تكون أساسا للسلام الدائم . وما دام كل واحد يخرق حرمة واجبه نحو آخر يكن من جانبه مثل هذه النية ، فإنه يكون عدلا أن يهلك بعضهم بعضا ، على شرط أن يتبقى من تلك الزمرة ما يكفى لاستمرار هذه اللعبة إلى أبعد العصور ، لتكون للأجيال اللاحقة عبرة وذكرى . على هذا النحو

تتحقق العناية التى تدبر سير العالم ، لأن المبدأ الأخلاقى لا تخبو ناره فى الإنسان أبداً ، ولأن تقدم العقل تقدماً مطرداً يجعل الإنسان من الناحية البراجماتيقية^(١) أقدر على أن يحقق وفقاً ، لذلك المبدأ ، الأفكار الفقهية الشرعية كما يجعله أكبر إثماً حين يعرض عنها .

ومع ذلك فإن خلق مثل هذه الفئة الضالة على الأرض ، لا يبدو فى الإمكان تبريره من جهة علم الإلهيات «تيوديسييه» (لو سلمنا بأن الجنس الإنسانى لا سبيل إلى إصلاحه أبداً) . ولكن هذه الطريقة فى الحكم على الأشياء قد بلغت من مجاوزة طاقتنا حدًا يجعل من العسير علينا أن ننسب تصوراتنا (عن الحكمة) من الناحية النظرية إلى القوة العليا التى ليس فى وسعنا أن ننفذ إليها . تلك هى النتائج المحزنة التى نصل إليها بالضرورة إذا لم نسلم بأن المبادئ الخالصة للشرعية ذات حقيقة موضوعية ، أعنى أن فى الوسع تطبيقها .

(١) حين لا يكون لدى الإنسان أسباب كافية للإثبات أو الإنكار قد تكون لديه بواعث على اختيار اعتقاد من الاعتقادات ، لأن أعمال الحياة لا تحتل فى أغلب الأحيان أى تأجيل ، ولأن ضرورة العمل تسوق إلى ضرورة الاختيار ؛ وقد ترجع ضرورة العمل هذه إما إلى المنفعة «وإما إلى «الأخلاقية» . وقد أطلق كانط اسم «الإيمان البراجماتيقى» على الاعتقاد الذى يسلم المرء به عرضاً ، باعتباره أساساً لوسائل إلى غاية محددة ، واسم «الإيمان العملى» أو «الإيمان الأخلاقى» على الاعتقاد الذى يقبله المرء لأنه من مسلمات القانون الأخلاقى (كالاعتقاد بالله وبالحياة الآخرة) (المترجم) .

ومهما تكن اعتراضات السياسة التجريبية بهذا الصدد ، فإن الواجب على الشعب فى الدولة ، وعلى الدول المختلفة فى علاقاتها بعضها مع بعض ، أن تراعيها ، وإذن فالسياسة الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية أولاً للأخلاق . والسياسة فى ذاتها فن صعب ، ولكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينها وبين الأخلاق ، لأن الأخلاق تقطع فى المشكلات التى تستعصى على السياسة ، فور وقوع النزاع بينهما . إن حقوق الإنسان واجبة التقديس ، مهما تتكبد الحكومة من تضحيات . ولا يصح هنا أن نلتمس أمراً وسطاً بين طرفين ، أى شريعة خاضعة لشروط «براجماتيقية» (تكون بمثابة وسط بين الحق والمنفعة) ، بل الواجب على السياسة أن تنحنى للحق ؛ وبهذا وحده يقوى أملها فى الوصول - ولو ببطء - إلى مرتبة يتألق فيها سناؤها تألقاً موصولاً .

التذييل الثانى

فى الإتفاق بين السياسة والآخلاق

وفقا للتصور «الترستدنتالى»^(١) للقانون العام

متى تصورتُ القانون العام (تبعاً لأحوال الناس فى الدولة وتجارب الدول فيما بينها) ، على نحو ما جرت عادة فقهاء القانون أن يتصوروه ، وبغض النظر عن كل ماله من «مادة» ، لم يعد يتبقى إلا «صورة العلانية» التى تنطوى كل دعوى فقهية على إمكانها ، إذ من دونها لا تكون عدالة (لأن العدالة لا يمكن تصورها إلا «علنية») . وبالتالي لا يكون حق ، لأن الحق لا يمكن إقامته إلا بالعدالة .

وكل دعوى فقهية يجب أن تكون لها هذه السمة ، سمة العلانية : وما دام أنه من الميسور جداً أن نتيين إذا كانت هذه السمة ممكنة فى حالة معينة من الحالات التى تعرض لنا ، أى أن نحكم إذا كان فى مقدورنا أم لا أن نوفق بينها وبين مبادئ الشخص المتصرف ، فإنها تستطيع أن تمدنا

(١) الترجمة الحديثة لهذا المصطلح هى «التعالية» وهو مشروع فى الهامش الموجود فى الصفحة التالية ، بسبب اختلاف معناه فى فلسفة كانت .

بمعيار موجود في العقل «أولياً»^(١) ، ومن الميسور أن نستعمله لتتين في تلك الحالة المعينة بطلان الدعوى المذكورة ، مباشرةً وفوراً ، بتجربة من تجاربة العقل الخالص .

فإذا غرضنا النظر عن كل ما يمكن أن تحويه فكرة القانون المدني وقانون الشعوب من عناصر تجريبية (مثل خبث طبيعة الإنسان خبثاً يجعل الإكراه ضرورياً) ، خرجنا بالقضية التالية التي يمكن أن نسميها «الصيغة الترנסدنتالية»^(٢) للقانون العام :

(١) «أولياً» = "a priori" : الأولى عند كانط هو المتقدم على التجربة تقدماً منطقيًا والصور والمقولات «أولية» عنده بمعنى أنها شروط ضرورية للتجربة ، وليست مكتسبة منها ، وكل ما هو «أولي» فيلزم أن يتسم بسمة الضرورة والشمول . وقد شاع استعمال لفظ «الأولي» في اللغات الأوروبية الحديثة بمعنى أوسع ؛ وبهذا الصدد قال «كلود برنار» : من الخطر أن نقطع في كل شيء «أولياً» (يعني بدون نظر في الوقائع المشاهدة) (المترجم) .

(٢) «الترنسدنتالي» اصطلاح كانط خاص ، يكاد يكون مرادفًا «لللكاهن» أو «الباطن» أو «الجواني» ، ومقابلًا «لللبائن» أو «المتعالى» أو «البرأني» ؛ وهو في فلسفة كانط وصف لما يكون مبطناً للتجربة وشرطاً «أولياً» ، لها : ولذلك فإن المعرفة «الترنسدنتالية» عنده ممكنة ، في حين أن المعرفة «المتعالية» أو المجاوزة للتجربة ، معرفة مستحيلة . وقد صرح كانط بأن مذهباً «متعالياً» في الفلسفة شيء «غير مشروع» ، ولما كان «الترنسدنتالي» عنده هو الشيء المتعلق بمبادئ التجربة ومتضمناتها ، والذي اقتصر استعماله عليها ، ولم يحفل بما هو خارج عنها ، فقد وصف فلسفته بصفة «الترنسدنتالية» . لكنه لما رأى أن لفظ «ترنسدنتالي» عرضة للشبهات ومثار =

«جميع الدعاوى المتعلقة بحق الغير والتي يتنافى حكمها مع العلانية هي دعاوى جائرة» .

هذا المبدأ يجب أن يعتبر لا «من وجهة نظر علم الأخلاق»^(١) فحسب (من حيث هو مختص بنظرية في الفضيلة) ، بل وأيضاً «من وجهة نظر علم الفقه أو القانون» (من حيث هو متعلق بحقوق الناس) . فإن حكماً لا أستطيع «الجهربه» دون إحباط للغرض الذي رميت إليه والذي يتحتم لنجاحه أن يظل طى الكتمان ؛ وإن حكماً لا أستطيع «إفشاءه» دون أن أثير بالضرورة اعتراض الكافة على غرضى ؛ أقول إن حكماً كهذا لا يمكنه أن سثير لدى الكافة تلك المقاومة الضرورية الشاملة- وبالتالي تلك التي يمكن أن تدرك «أولياً» - إلا بسبب ما انطوى عليه من جور ويهدد كل شخص .

= للتأريلات - بسبب التباسه بلفظ «ترنسندنت» (بمعنى المتعالى) صرح أنه يفضل الاستعاضة عنه بلفظ «النقدى» . ويبدو أن هذا الوصف الأخير - وإن لم يشع في مؤلفات كانط - أقرب إلى تفكيره مما عداه .

(١) نستطيع أن نلخص مذهب الأخلاق عند كانط فيما يلي : المبدأ الأخلاق الأعلى الذى تُستمد منه جميع المبادئ الأخرى ذو صور خاصة ليست لأى مبدأ آخر ، وهى «الأمر الجازم» أو «الواجب» . وليس الخير والشر بالمعنيين الأساسيين فى أخلاقيات كانط ، وإنما تحديدهما تبعاً لمبدأ الواجب . ف «الشر» هو كل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لأمر جازم ، و «الخير» هو كل ما يخضع ضرورة لهذا الأمر ، و «مادة» الأخلاق مستخلصة من «صورتها» - (المترجم) .

على أن هذا المبدأ «سلبى» محض ، أعنى أنه إنما ينفذ فى تبيان ما تجرّد عن الحق والعدل قبل الغير . وهو مبدأ يقينى ، ويقينه كيقين البديهيات ، لا يحتاج إلى برهان . وهو إلى ذلك هين التطبيق ، على ما نتيهه من الأمثلة التالية المستمدة من القانون العام :

١ - «فيما يتعلق بالقانون المدنى» ، أعنى القانون الداخلى ، تعرض لنا المسألة التالية : هل التمرد من جانب الشعب وسيلة مشروعة للتخلص من بغى الحكام «الطغاة» ؟ يرى كثيرون أنها مسألة صعبة ، لكن حلها مع ذلك ميسور جداً ، بفضل المبدأ الترنستدنتالى ، مبدأ العلانية : حقوق الشعب قد انتهكت فليس فى الانتفاض على الطاغية وخلعه عن عرشه اقتئات عليه ؛ هذا أمر لا شك فيه . غير أن من الجور الشديد أن تلجأ الرعية لإثبات حقها إلى هذا الأسلوب ، ولا يجوز لها أن تجار بالشكوى من الظلم لو غلبت على أمرها فى ذلك الصراع ، فرأت نفسها بعد ذلك وقد حاق بها أشد العقاب .

إذا أردنا البت فى المسألة باستتاج «دجماطيقى»^(١) لمبادئ الحق والشرع ، استطعنا أن نجد كثيراً من الاستدلالات الدقيقة تأييداً للرأى أو معارضة له .

(١) «الدجماطيقى» ، بمعنى «الاعتقادية» أو «الإيقانية» ، مذهب من يعتقدون إمكان العلم ، ويرون أنه هو معرفة الحقيقة على ما هى عليه . و «الدجماطيقى» يقابلها «التشكك» أو «الارتيابية» وهى مذهب من يشكون فى العلم . أما «النقدية» فمذهب وسط بين =

لكن المبدأ «الترنستدنتالى» للعلانية يكفيننا مؤونة كل هذا الإسهاب .
وتبعاً لهذا المبدأ ، بسائل الشعب نفسه ، قبل إنشاء العقد الاجتماعى .
هل يقدم على «نشر» المبدأ الذى يحتفظ لنفسه بمقتضاه بحق التمرد فى
بعض الحالات ؟ ومن الميسور أن نرى أنه إذا كان الشعب يريد . عند
إنشاء دستور سياسى ، أن يحتفظ لنفسه بشرط استعمال العنف ضد
الحاكم فى بعض الأحوال ، فقد ادعى لنفسه سلطة مشروعة . ولكن هذا
الحاكم لا يكون حينئذ حاكماً ؛ أو إذا أريد جعل هذين الأمرين شرطاً
لتنظيم الدولة ، لم يعد فى الإمكان قيام أى دستور ، وهو أمر يكون
مخالفاً للغرض الذى توخاه الشعب . فالأمر الجلائر فى العصيان يتجلى
فى أن إشهار مبدئه يجعل قصده مستحيل التحقيق ؛ وإذن فلا بد من
كتمان أمره . - لكن هذا الشرط الأخير ليس بلازم بالنسبة للحاكم لزوماً
مطلقاً : فإنه يستطيع أن يعلن على رؤوس الأشهاد عزمه على مجازة كل
عصيان بإعدام زعماء الفتنة ، ولو كان هؤلاء يعتقدون أنه هو البادى-
بخرق القانون الأصلى ؛ لأنه متى كان شاعراً بأنه مالك للسلطة العليا
«التي لا تقاوم» (وهو ما لا بد من التسليم به فى كل دستور مدنى ، لأن

= الديمقراطية والارتيابية ، وقد أقامه كانط لبين أن المبادئ «الأولية» للمعرفة هى
قوانين الذهن ، وهى قوانين تتعلق بمقتضاها «معطيات» التجربة ، وأن استعمالنا هذه
المبادئ يكون «استعمالاً غير مشروع» إذا حاولنا تطبيقها على «الأشياء فى ذاتها» .
ولذلك بين كانط فى باب «الجدل الترستدنتالى» من كتابه «نقد العقل الخالص» أن
جميع استدلالات «الميتافيزيقا الديمقراطية» تشبه أن تكون مغالطات . (المترجم) .

من لم يملك من السلطة ما يذود به عن كل فرد عدوان فرد آخر ، لا يملك الحق فى الولاية على كل واحد) ، فإنه لا يخشى ما يعوق قصده بإعلان حكمه . وهناك نتيجة للمبدأ نفسه ليست أقل بداهة منه ، وهى أنه إذا نجح الشعب فى حركة العصيان ، تحتم على الحاكم أن يعود إلى مكانه كواحد من أفراد الرعية ، دون أن يحاول إثارة الفتنة لمعاودة الاستيلاء على السلطة ، ووجب عليه ألا يخشى الحساب على ما قام به من أعمال إبان حكمه السابق .

٢ - «فيما يتعلق بقانون الشعوب» : لا محل لقانون الشعوب إلا بافتراض وجود حالة شرعية (أعنى ذلك الطرف الخارجى الذى بدونه لا يستطيع الإنسان أن يتمتع بحق من الحقوق تمتعاً صحيحاً) . ذلك أن قانون الشعوب ، باعتباره قانوناً عاماً ، تحتوى فكرته من قبل على إعلان إرادة عامة تحدد لكل واحد حقه ، وهذه «الحال الشرعية» يجب أن تصدر عن عقد ينبغى (كالعقد الذى تتولد عنه الدولة) ألا يقوم على قوانين الإكراه ، بل يمكن على كل حال أن يكون بمثابة عقد شركة «دائمة» ، «حرة» من قبيل ذلك النظام الاتحادى المؤلف من دول مختلفة والذى عرضنا له فيما تقدم . فالواقع أنه بدون حالة شرعية ، تجمع بالفعل شمل الأشخاص المختلفين (ماديين ومعنويين)، وبعبارة أخرى فى حال الفطرة ، لا يمكن أن يقوم قانون سوى القانون الخاص .

وهنا أيضاً يقع النزاع بين السياسة والأخلاق (باعتبار الأخلاق مذهباً في القانون) ، وفي هذا النزاع يجد معيار الإفصاح عن المبادئ استعمالاً ميسوراً كذلك ، ولكن بشرط أن يكون القصد من الميثاق الذى يؤلف بين الدول تدعيم السلام فيما بينها أولاً ثم فيما بينها وبين الدول الأخرى ، لا أن يكون القصد منه الغزو والفتح . ويتجلى التباين بين السياسة والأخلاق فى حالات سنورها فيما يلى ، متبوعة بالحل أيضاً .

أ - إذا قدمت دولة لدولة أخرى وعداً بالمجاهدة أو التنازل لها عن بعض الولايات ، أو إعانتها ، فهل يجوز لها ، فى حالة من الحالات التى تتوقف عليها سلامة الدولة ، أن تتحلل من الوفاء بوعدها ، بدعى أنه يجب اعتبارها ذات صفتين : الأولى أنها دولة تامة السيادة ، فليس لأحد على سلوكها من سلطان ؛ والثانية أنها بمثابة «كبير الموظفين فى الدولة» ، فيجب عليها بهذه الصفة أن تقدم حساباً عن تصرفاتها : وتخلص من هذا إلى أنها تستطيع ، بصفتها الثانية ، أن تتحرر من الإلتزامات التى ارتبطت بها بصفتها الأولى . - لكن إذا اتخذت دولة هذا المبدأ وأعلنته على رؤوس الأشهاد ، كان طبيعياً أن تلقى من الدول الأخرى إما الإعراض عنها أو الانضمام إلى درل أخرى لمقاومة مزاعمها ؛ وهنا دليل فى هذا المقام (مقام الصراحة) على أن السياسة ، مهما أوتيت من حيلة ودهاء ، يفوتها الغرض الذى تسعى إليه ، ولهذا ينبغى التصريح بأن ذلك المبدأ ظالم .

ب - إذا بلغت دولة من النمو والقوة مبلغاً يثير الخوف والقلق في قلوب جيرانها ، فهل يمكن التسليم بأنها «سوف تريد» الضغط على الدول الأخرى ، لأن ذلك «في مقدورها» ، وهل يحق في هذه الحالة لدول أخرى أقل منها قوة أن تتكفل لمهاجمتها ، حتى قبل أن يصيبها منها أذى ؟ - إن دولة تعلن هذا المبدأ جهره إنما تجلب على نفسها الوبال معجلاً ومؤكداً : لأن الدولة القوية سرعان ما تتدر الدول الضعيفة بالعدوان ؛ ولن يكون التحالف بين الدول الصغيرة إلا دفاعاً ضعيفاً لا يقوى على الصمود أمام من يحسن استعمال قاعدة «فرق تسد» . - وإذن فهذا المبدأ الذى تشير به الفطنة السياسية ، متى صُرِّح به ، أحبط بالضرورة غايته ؛ وهو إذن مبدأ ظالم .

ج - لو أن دولة صغيرة وقفت ، بمقتضى مركزها ، حائلاً دون التقارب بين أجزاء دولة أكبر منها ، وكان هذا التقارب لازماً لبقاء الدولة الكبرى ، فهل يحق لهذه أن تخضع تلك وأن تضمها إلى أملاكها .

من الميسور أن نرى أن الدولة الكبيرة لا يسعها أن تعلن مبدأ كهذا : لأنه إما أن الدول الصغيرة تبادر إلى التحالف فيما بينها ، وإما أن دولاً أخرى قوية تنازعها تلك الفريسة : فينتج عن هذا أن نفس إعلان هذا المبدأ يجعله غير قابل للتطبيق ؛ وهذا دليل على أنه مبدأ ظالم ، بل قد يكون غاية الإمعان فى الظلم ، : لأن الموضوع الذى يقع عليه الظلم ،

مهما يكن شأنه ضئيلاً ، لا يمنع من أن يكون الظلم الذى ألم به ظلماً كبيراً جداً .

د - أما «القانون العالمى» فأمسك عن الكلام فيه هنا ، لأن مشابهته لقانون الشعوب تجعل بيان مبادئه وتقديرها أمراً ميسوراً .

*

وإذن فمبدأ المنافسة بين قواعد القانون العام وبين السعانية يعطينا هنا معياراً حسنًا يميز به الحالات التي لا «تتفق» فيها السياسة مع الأخلاق (من حيث هى نظرية عن الشرع والحق) . لكن لا بد لنا أيضاً من أن نعرف شرط اتفاق هذه القواعد مع قانون الشعوب ، فإنه لا يجوز لنا أن نستخلص من قابلية القواعد للعانية أنها عادلة ، لأن من اطمأن إلى قوته اطمأننا لا يساوره فيه شك ، لم يحتج إلى إحاطة مبادئه بالكتمان .

والشرط فى إمكان قانون الشعوب على العموم هو أن تصور «حالة شرعية» ، بدونها لا وجود لأى قانون عام ؛ وكل قانون يمكن تصوره خارج تلك الحالة لا يعدو أن يكون قانوناً خاصاً . ولكننا قد رأينا فيما تقدم أن النظام الاتحادى بين الدول (النظام الفيدرالى) الذى لا يرمى إلا إلى تجنب الناس ويلات الحرب ، هو وحده «الحالة الشرعية» التى تتفق مع «حرية» تلك الدول . وإذن فلا سبيل إلى الاتفاق بين السياسة والأخلاق إلا فى ظل اتحاد «فيدرالى» (هو إذن معطى «أولياً» وضرورى على مقتضى مبادئ القانون) ؛ والسياسة كلها أساسها الشرعى هو بقامة

إتحاد من هذا القبيل على أوسع نطاق ؛ وبغير ذلك لا تكون كل مهارتها إلا طيشاً وظلمًا مستورًا . - هذه السياسة الفاجرة لها «حيلها» التي تضارع أبرع حيل اليسوعيين : من ذلك «التحفظ الذهني» الذي تتمد إليه فى تحرير صيغ المعاهدات العامة ، فتحرص على استعمال تعبيرات تستطيع تأويلها لمصلحتها حين تشاء (كالتمييز بين *statu quo de fait* وبين *de droit*)^(١) ، و «الاحتمالية» التي قوامها افتراض سوء النية عند الآخرين ، أو اتخاذ ما يبدو من إمكان تفوقهم سببًا مشروعًا لإضناء الدول المسالمة ؛ وأخيرًا «الخطيئة الفلسفية» وهى عبارة عن النظر إلى التهام دولة كبيرة لدولة صغيرة على أنه أمر تافه وهفوة تغتفر ، زعمًا بأن فى ذلك الفعل مغنمًا للدولة الكبيرة وخيرًا عظيمًا للعالم على العموم^(٢) .

إن فى رياء السياسة التى تصطنع الأخلاق على هواها ، علالة لمن يحتاجون إلى تسخير هذا المبدأ أو ذاك لقضاء مآربهم . وإن محبة الناس ،

(١) هذا هو نص المصطلحات التى أوردها كانط ومعناها : «الحالة الواقعة الراهنة» و «الحالة القانونية الراهنة» - (المترجم) .

(٢) نستطيع أن نجد أمثلة لتطبيق هذه المبادئ كلها فى بحث لحضرة المستشار «جارقة» عن «الائتلاف بين الأخلاق والسياسة» (١٧٨٨) . هذا العامل الفاضل يعترف فى أول كتابه بعجزه عن الإجابة عن هذا السؤال إجابة «شافية» . ولكن أليس فى التصريح باستحسان ذلك الائتلاف ، والاعتراف فى الوقت نفسه بالعجز عن الرد على ما يورد عليه من اعتراضات مبالغة فى الترخص والتساهل مع من هم شديدي الميل إلى الاستهتار ومجاوزة الحدود ؟

واحترام حقوقهم ، كلاهما أمر واجب ؛ لكن الواجب الأول «غير مشروط» ، أى أنه أمر «مطلق» ينبغى على المرء أولاً أن يستيقن من أنه لم يخرق حرمة ، قبل أن يستطيع عاطفة السخاء والإحسان . والسياسة تتفق فى يسر وسهولة مع الأخلاق بالمعنى الأول (بمعنى علم الآداب والعادات) لكى تسلم حقوق الناس إلى رؤسائهم ، أما الأخلاق مفهومة بالمعنى الثانى (بمعنى نظرية الحق والشرع) فبدلاً من أن تنحى السياسة لها ، كما هو الواجب عليها ، نراها تفضل الانصراف عنها ، وتنكر عليها وجودها فى الواقع ، وترد الواجبات كلها إلى محض الرفق والتلطف مع الناس . لكن سياسة تعيش فى الظلام ، وتضطنע هذا الدهاء ، سرعان ما يفتضح أمرها ، متى ألفت الفلسفة ضوءاً على مبادئها ، لو سمحت للفلاسفة بأن يذيعوا مبادئهم على الناس .

من أجل هذا بدا لى أن أقترح مبدأ آخر «ترنستدنتاليا» وإيجابيا للقانون العام ، أود أن تكون صيغته على النحو الآتى : «جميع الأحكام التى «تحتاج» إلى العلانية (لكيلا يفوتها غرضها) توافق الأخلاق والسياسة معاً» .

ذلك أن هذه الأحكام ، إن لم تستطع بلوغ غرضها إلا بالعلانية ، فلا بد أن تكون مطابقة للغاية العامة لدى الجمهور (أى السعادة) ، والمشكلة التى تهم السياسة بالذات هى تحقيق الانسجام بينها وبين هذه الغاية (بحيث يرضى كل امرئ عن حاله) . غير أنه إن لم يكن فى

الاستطاعة بلوغ هذا الغرض إلا بعلانية هذه الأحكام ، أعنى بدفع كل شبهة أو مظنة عنها ، فينبغى كذلك أن تكون متفقة مع حقوق الجمهور ، لأن الحق وحده هو الذى يجعل انسجام الغايات كلها أمراً ممكناً . وأود أن أرجىء بسط هذا المبدأ وإيضاحه إلى فرصة أخرى وحسبى هنا أن أقول إن هذه صيغة ترسندنتاليه للمبدأ ، ونرى هذا بوضوح متى لاحظنا أننا قد استبعدنا جميع الظروف التجريبية (لنظرية السعادة) من حيث هى مادة للقانون ، دون أن ننظر إلا إلى صورة القانون الشامل .

*

إذا كان هنالك واجب ، يضاف إليه أمل معقول فى تحقيق سلطان القانون العام ، ولكن بالسير فى تقدم مطرد إلى ما لا نهاية ، فإن «السلام الدائم» - الذى ينبغى أن يخلف ما قد أسموه خطأ بمعاهدات السلام (والأولى أن تسمى مهادنات) - ليس بالفكرة الجوفاء ، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئاً فشيئاً ، راد اقترابها من غرضها (إذ يجمع بنا أن نأمل فى أن يتم تحقيق مثل هذا التقدم فى حقبة من الزمان أقصر فأقصر) .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	تصدير
٩	المقدمة
٢١	إلى السلام الدائم : (مقدمة للرسالة بقلم كانط)
	القسم الأول : المواد التمهيدية
٢٣	لتحقيق سلام دائم بين الدول
	القسم الثاني : المواد النهائية
٤٣	لتحقيق سلام دائم بين الدول
٥٥	الملحق الأول : فى ضمان السلام الدائم
٦٣	الملحق الثانى : مادة سرية للسلام الدائم
	التذييل الأول . فى الخلاف بين الأخلاق والسياسة بالنسبة
٧١	إلى السلام الدائم
	التذييل الثانى : فى الاتفاق بين السياسة والاخلاق وفقا
١٩	للتصور «الترنسندنالى» للقانون العام

رقم الإيداع بدار الكتب

٢٠٠٠/١٣٧٦١

التزقيم الدولي I.S.B.N

977 - 01 - 6904 - 8

طبع بمطابع الهيئة العامة للكتاب



استاذة في العام التاسع من عصر المكتبة الاسرية
والتي من شأنها ان تكون له بلدا للامم بكونه مشروع ثقافي
فيتم تكملة المشروع هذا المشروع الثقافي المتمثل في
التي من شأنها ان تكون له بلدا للامم بكونه مشروع ثقافي
فيتم تكملة المشروع هذا المشروع الثقافي المتمثل في
التي من شأنها ان تكون له بلدا للامم بكونه مشروع ثقافي
فيتم تكملة المشروع هذا المشروع الثقافي المتمثل في

التي من شأنها ان تكون له بلدا للامم بكونه مشروع ثقافي
فيتم تكملة المشروع هذا المشروع الثقافي المتمثل في
التي من شأنها ان تكون له بلدا للامم بكونه مشروع ثقافي
فيتم تكملة المشروع هذا المشروع الثقافي المتمثل في
التي من شأنها ان تكون له بلدا للامم بكونه مشروع ثقافي
فيتم تكملة المشروع هذا المشروع الثقافي المتمثل في

سوزان مهنوت

Bibliotheca Alexandrina



0392701

سوزان مهنوت

مكتبة الاسرية
مهنوت

